

الدكتور زكريا إبراهيم

دراسات
في الفلسفة
المعاصرة
الجزء الأول

مكتبة

اهداءات ٢٠٠٤

أسرة أ / سيد أحمد متولى الجوهري
طنطا

دراسات في الفلسفة المعاصرة

دراسات في الفلسفة المعاصرة

بتلم
الدكتور زكريا إبراهيم

الناشر: مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدق "النجلاء"

الطبعة الأولى
القاهرة ١٩٦٨

تقدير

منذ أكثر من عشرة أعوام ، راودتني فكرة إصدار مؤلف شامل يضم بين جنباته عرضاً وافياً لأهم التيارات الفلسفية المعاصرة . . . وقد شجعني على المضى في هذا السبيل انشغالي الطويل — خلال حياتي الأكاديمية في مصر وخارجها — بالحركات الفكرية المعاصرة في العالم الغربي . ولكنني لم ألبث أن تحققت — بعد سنوات غير قليلة من البحث والاطلاع والتنقيب — أن مثل هذا العمل قد يستلزم تضامراً كبيراً من الباحثين في الحقل الفلسفي ، وبالتالي فقد استقر في ذهني أن إصدار مؤلف ضخم من هذا القبيل يقتصر بالضرورة إلى « عمل جماعي » . وقد فاتحت بعض الزملاء والإخوان في هذا الشأن ، فلم أجد منهم — مع الأسف — استعداداً كبيراً للتعاون معي في هذا المضمار . وربما كان السبب في ذلك أن المؤلفين والناشرين عندنا في العالم العربي لم يألوا بعد طريقة « الإنتاج الجماعي » ، فهم ما يزالون يتوجسون منها ويخشون الإقبال عليها . ومع ذلك فقد بقيت فكرة إصدار هذا المؤلف تراودني بين الحين والآخر ، كما بقيت المكتبة العربية مفتقرة إلى مثل هذه الدراسة الجديدة التي تسد نقصاً كبيراً في مضمار « الفلسفة المعاصرة » .

ثم كان أن ظهر كتابي « فلسفة الفن في الفكر المعاصر » (سنة ١٩٦٦) ، فراغني مدى إقبال جمهور القراء (من مختصين وغير مختصين) على قراءة كل ما يكتب في مضمار « الفكر المعاصر » ، ومن ثم فقد طودت فكرة المضى في الكتابة عن أهم التيارات الفلسفية المعاصرة . ولم يكن في وسعي أن أنتظر ريثما يتسنى لي أن أستكمل دراساتي لشتى المذاهب الفلسفية المعاصرة (خصوصاً وأن مثل هذا العمل قد يستلزم العمر كله ، إن لم يكن أكثر) ، فأثرت أن أطلق على كتابي هذا اسم « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، اعترافاً مني بما فيه من نقص ، وقصور ، ونسبية . وليس من شك في أن القارئ العربي لن يجد

في صفحات هذا الكتاب كل الأسماء التي قد يبحث عنها ، أو كافة المذاهب التي قد يهيمه التعرف عليها ، ولكنه - فيما أعتقد - قد يجد نفسه يإزاء بعض الدراسات الجادة التي تهدف إلى النقد والتحليل ، أكثر مما ترمى إلى العرض والتبسيط . وقد يعجب القارى حين يرانا تتعاطف مع كل هؤلاء الفلاسفة - على الرغم من كل ما قد نوجهه إليهم من نقد - ولكن الحقيقة أننا قد تعلمنا على يد الفيلسوف الفرنسى المعاصر جان فال Jean Wahl كيف نحقق بيننا وبين جميع الفلاسفة ضرباً من التآخي الفكري أو المودة الروحية . ولقد قيل عن جان فال : « إن كل فيلسوف من الفلاسفة يجد عنده ضرباً من القبول أو الترحيب ، ولكن ليس ثمة فيلسوف يمكن أن يبدى رضاه التام عن القبول أو الترحيب الذى يلقاه . . . » . إن كل فكرة تجتذب جان فال ، كما أنه ليس ثمة رأى لا يجد فيه شيئاً من الثراء . وإذن فإن جان فال - بكل معاني الكلمة - تودد مع فكر الآخرين *Affection pour la pensée d' autrui* ، ونحن - بدورنا - نريد أن نفتح صدورنا لكافة الفلاسفة ، ولكن لا لى نسلم تسلياً بكل ما يقولونه ، ولا لى نتابعهم حذو النعل بالنعل في كل ما يذهبون إليه ، وإنما لى نفتتح لهم حساباً - إن صح هذا التعبير - في سجل « تواصلنا الفكري » . وليس أيسر على الباحث - في كثير من الأحيان - من أن يتعبد المآخذ والعيوب لهذا المفكر أو ذاك ، ولكن الحوار الفلسفى الحقيقي إنما هو ذلك الذى يبدأ بالتعاطف مع الفيلسوف من أجل النفاذ إلى صميم فكره ، والوقوف على حقيقة مراميه . ثم يحىء « النقد » فيكون بمثابة علامات استفهام يثيرها الكاتب حول بعض ماسكت عنه الفيلسوف ، أو ما لم يحسن التعبير عنه ، أو ما فاته التوقف عنده . ولا شك أن أنظار الفلاسفة كلما انحلو من بطرات وهوات ومتناقضات ، فليس من حرج على الباحث إذا هو عنى نفسه بتبسيط بعض الأضواء الكشافة على أمثال تلك السقطات الفكرية .

ولا يقعن في ظن أحد أن هؤلاء الفلاسفة الذين نستقصى آراءهم قد كونوا مذهبهم في أحضان التأمل الذاتى أو العبقرية الفردية ، دون أن يكونوا

قد تتلذذوا على أحد، أو ساروا على نهج أحد. وإنما لا بد لنا من أن نتذكر دائماً أن فلاسفة القرن العشرين أيضاً — خصوصاً في شبابهم — قد عرفوا معنى اللقاء الفكرى، وذاقوا عذوبة التأخى الروحى. وهذا واحد منهم — ألا وهو كروتشه — يعترف في مقدمة كتابه المسمى باسم « فلسفتى » بأنه يدين بالكثير لأستاذه هيجل ، ثم يعلق على ذلك بقوله : « رأى شئ يمكن أن يكون أبعث على السرور أو أدعى إلى السكينة من تلك الثقة المخلصة التى يلقاها المرء فى شخص أستاذه وفى تعاليم أستاذه ؟ » . فليس فى « الفلسفة المعاصرة » جزائر فكرية مستقلة ، أو وحدات مذهبية قائمة بذاتها ، بل هناك تواصل ، وتفاعل ، إن لم نقل حلقة متشابكة معقدة من الخيوط الفكرية المتداخلة . وربما كان من بعض مزايا العصر الذى نعيش فيه أنه عصر الاحتكاك الفكرى ، فلم تعد هناك عزلة فكرية فى أية بقعة من بقاع العالم ، ولم يعد هناك أى مجال للحديث عن فلسفة إنجليزية أو أمريكية أو فرنسية أو ما إلى ذلك ، وكان « الجنسية » وحدها هى الكفيلة بتحديد معالم هذه الفلسفة أو تلك ! وآية ذلك أننا نجد فلسفات وجودية ، لا فى ألمانيا وفرنسا وحدهما ، بل فى كل من إيطاليا وأسبانيا وبلجيكا وإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية . . الخ . ونحن كذلك لا نلتقي بالوضعية المنطقية فى النمسا أو ألمانيا أو إنجلترا فقط ، بل فى سويسرا والولايات المتحدة الأمريكية وغيرهما من البلدان . وهكذا الحال بالنسبة إلى سائر التيارات الفلسفية المعاصرة ، فإنها قد أصبحت جميعاً حركات شاملة لا تقف عند حدود عنصرية أو قومية أو إقليمية ، بل تتردد فى كل بقاع العالم دون تفرقة أو تمييز . ولا شك أن هذا « التلاقح الفكرى » الذى عرفته فلسفات القرن العشرين هو السر فىما تميزت به المذاهب الفكرية المعاصرة من خصوبة ، وحيوية ، ومرونة ، وثرارة .

وإذا كان البعض قد زعم أن الفلسفة المعاصرة فى محنة ، فربما كان فى وسعنا نحن أن نقول إن أزمة الفكر المعاصر هى أنه قد انطلق إلى آفاق لا حصر لها ، فلم يعد فى إمكاننا اليوم أن نحدد المسالك التى أصبح رواد الفلسفة

المعاصرة يخوضون فيها . . . ويمكن أن يلقى المرء نظرة على أهم الحركات الفلسفية التي أصبحت تنصارع اليوم في الشرق والغرب على حد سواء ، لكي يتحقق من أن عصرنا عصر خصب حافل بالإنتاج الفكري الهائل . وعلى حين سيطر تفكير ديكارت على كل (أو معظم) الحركات الفلسفية التي ظهرت في القرن السابع عشر ، وسيطر تفكير كانط على شتى المذاهب الفلسفية التي شهدها القرن الثامن عشر ، ووسم تفكير هيجل بطابعه الخاص معظم الاتجاهات الفكرية التي ظهرت في القرن التاسع عشر ، نجد أن الفكر المعاصر قد اتسم بالتعدد والتنوع والتشتت والانقسام . فلنستأجد في القرن العشرين شخصية فلسفية واحدة نستطيع أن نقول عنها — بحق — إنها هي التي حددت ملامح الفلسفة المعاصرة كلها . وحسبنا أن نقوم بتصنيف بسيط لأهم التيارات الفلسفية المعاصرة : من وجودية ، ووضعية منطقية ، وفلسفة تحليلية ، وواقعية محدثة ومثالية جديدة ، ونزعة برجائية ، واتجاه حيوي ، وفلسفة ظواهر . . الخ ، لكي نتحقق من أنه ليس ثمة طابع واحد يعينه يغلب على فلسفة القرن العشرين بأسرها .

وإذا كان القارئ العربي قد ظل يجهل حتى الآن الشيء الكثير عن بعض هذه التيارات الفلسفية المعاصرة ، إلا أن من المؤكد أن الكثيرين من كتاب الطليعة عندنا قد كونوا آراءهم الفلسفية في أجواء مشبعة بالكثير من أفكار الماركسيين ، والوجوديين ، والفلاسفة التحليليين ، ودعاة الوضعية المنطقية ، وغيرهم . ومن هنا فقد أصبح لزاماً على القارئ العربي أن يكون ملماً بأهم الحركات الفلسفية الراهنة التي مازالت أصدائها تتردد في صميم ثقافتنا العربية . ولن يكون في وسعنا — بطبيعة الحال — أن نحشد في هذا العمل المتواضع شتى الاتجاهات الفكرية المعاصرة ، ولكننا سنحاول — على الأقل — أن نضع بين يدي القارئ العربي في مستهل هذا الكتاب ، نبأاً بأسماء أهم التيارات الفلسفية التي ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين ، مع ذكر بعض الأسماء اللامعة التي اقترنت شهرتها بتلك المذاهب أو التيارات . وأما القارئ

المتخصص فيسجد في نهاية كل فصل لإشارات مفصلة إلى بعض المراجع الهامة التي يمكنه الاستعانة بها من أجل الحصول على المزيد من المعلومات . وقد يلج القارئ - في تضاعيف دواستنا - تحمساً من جانبنا لبعض الاتجاهات ، أو ثوراً نحو بعض النزعات ، ولكنه - في كلتا الحالتين - لن يأخذ علينا أننا لم نستطع أن نتجاوز « موقف الإنسان » بما فيه من نسبية ، وجوئية ، وتحيين ، وعاباة ! وإذا كان أحد الباحثين الفرنسيين قد قال : « إننا متحيرون لأننا جزئيون » :
« Nous sommes partiels parce que partiaux » ، فما كان في وسعنا نحن أن نقول : « ونحن أيضاً متحيرون لأننا لانملك إلا أن نختار ، ولأنه ليس في وسعنا أن نختار كل شيء » !

ذكرنا إبراهيم

عمان في أوله بتاريخ سنة ١٩٦٨

مقدمة

في التيارات الفلسفية المعاصرة

ربما كان من الصير — إن لم نقل من المستحيل — أن نحدد في الوقت الحاضر شتى التيارات الفلسفية المعاصرة ، أو أن نحصر على وجه الدقة كافة الاتجاهات الفكرية السائدة في القرن العشرين . ولكننا سنحاول مع ذلك أن نصنف المذاهب الفلسفية المعاصرة تصنيفاً تقريبياً بعبارة أخرى أن نتمكن من هذا الطريق من تزويد القارئ العربي بصورة عامة تخطيطية للتيار الفكري السائد في القرن العشرين وعلى الرغم من أنه ليس من السهل — بطبيعة الحال — أن نفصل فلسفة القرن العشرين عما سبقها من فلسفات ، خصوصاً في القرن التاسع عشر ، فإننا سنعمد إلى إغفال معظم المذاهب الفلسفية التي لم يمتد تأثيرها إلى ما بعد القرن التاسع عشر ، مكتفين بالمذاهب التي ما يزال لها ممثلون إلى يومنا هذا ، مع الاختصار على ذكر الأسماء الرئيسية والشخصيات الهامة التي تعبر عن تلك المذاهب . وربما كان في وسعنا — مع شيء من التجاوز — أن نحصر أهم المدارس الفلسفية المعاصرة في نطاق الاتجاهات الستة التالية :

أولاً : الاتجاه المادي (أو فلسفة المادة) :

هناك مدارس عديدة تعبر عن هذا الاتجاه ، لعل في مقدمتها الواقعية الحديثة (في إنجلترا وأمريكا) ، ومن أشهر ممثليها رسل Russell ومور Moore ثم الوضعية المنطقية Positivisme logique (في النمسا وإنجلترا وأمريكا وغيرها) ، ومن أشهر ممثليها أنصار دائرة فيينا Cercle de Vienne في النمسا ، وآير Ayer في إنجلترا ، وكارناب Carnap في أمريكا . وهناك أيضاً المادية

الجدلية (أو الديالكتيكية) التي وضعها كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) ولا زال لها ممثلون عديدون في روسيا وغيرها من البلاد الشيوعية (وغير الشيوعية) .

ثانيا : الاتجاه الروحي (أو فلسفة الفكر) :

ويمبر عن هذا الاتجاه أنصار المذهب المثالي من أمثال كروانشه : B. Croce (١٨٦٦ - ١٩٥٣) في إيطاليا ، برنشفيك L. Brunschwig (١٨٦٩ - ١٩٤٤) في فرنسا ، والكنطيون الجدد في كل من النمسا وألمانيا وفرنسا وغيرها من البلاد ومن أشهرهم ناتورب P. Natorp (١٨٥٤ - ١٩٢٤) ، وكاسير E. Cassirer (١٨٧٤ - ١٩٤٥) وغيرهما من أنصار مدرسة ماربورج Marbourg التي أسسها هرمان كوهن Cohen (١٨٤٢ - ١٩١٨) زعيم المدرسة السكاتلية الجديدة Néo - kantisme .

ثالثا : الاتجاه الحيوي (أو فلسفة الحياة) :

ويمبر عن هذا الاتجاه هنري برجسون H. Bergson (١٨٥٩ - ١٩٤١) الذي تقلد على يدي كل من لاشليه Lachelier وبوترو Bontrowx ، ثم إدوار ليروا Le Roy الذي يعد خير معبر عن الروح البرجسونية في فرنسا (وإن كان قد تزعم حركة المودرنزم المشهورة في مضمار الدراسات المسيحية السكاوليكية) . ومن الممكن أن ندخل في عداد فلسفات الحياة مذاهب متعددة في ألمانيا مثل مذهب دلتاي : Dilthey (١٨٣٣ - ١٩١١) واسبينجر Spengler (١٨٨٠ - ١٩٣٦) وكلاجهس Clages وغيرهم . وأما في البلاد الأنجلوساكسونية ، فإن الفلسفة البرجماتية Pragmatisme التي دعا إليها كل من بيرس ووليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) قد ظلت حية على يد جون ديوي Dewey (١٨٥٨ - ١٩٥٢) وتلاميذه في أمريكا .

رابعاً : الاتجاه الفينومولوجى (أو فلسفة الماهية) :

وقد نشأ هذا الاتجاه — باديةً ذى بدء — على يد ماينونغ A. Meinong (١٨٥٣ — ١٩٢١) ، ثم لم يلبث أن تبلور على صورة « فلسفة ظواهر » عند هوسرل E. Husserl (١٨٥٩ — ١٩٣٨) الذى أثر تأثيراً كبيراً على عدد غير قليل من فلاسفة القرن العشرين ، وفى مقدمتهم دعاة الاتجاه الوجودى . ومن أشهر المعبرين عن هذه النزعة ماكس شلر M. Scheler (١٨٧٤ — ١٩٢٨) الذى طبق المنهج الفينومولوجى على الظاهرة الأخلاقية ، فأدخله بذلك إلى مجال « القيم » .

خامساً : الاتجاه الأونطولوجى (أو فلسفة الـ كينونة) :

وتلك هى النزعة الميتافيزيقية أو الأونطولوجية التى عبر عنها فى انجلترا صمويل ألكسندر S. Alexander (١٨٥٩ — ١٩٣٨) ووايتهد Whitehead (١٨٦١ — ١٩٤٧) ، وفى فرنسا أنصار « فلسفة الروح » مثل لويس لافل Lavelle (١٨٨٣ — ١٩٥١) ورينيه لوسن R. Le Senne (١٨٨٢ — ١٩٥٤) ، وفى ألمانيا هارتمان N. Hartmann (١٨٨٢ — ١٩٥٠) .

ومن الممكن أن ندخل فى عداد أنصار هذا الاتجاه جميع أصحاب الفلسفة التومائية الجديدة : Le néo-thomisme فى فرنسا وإيطاليا وبلجيكا والولايات المتحدة ، ومن أشهرهم جاك ماريان Maritain (المولود سنة ١٨٨٢) وجلسون Gilson (المولود سنة ١٨٨٤) فى فرنسا ، وطائفة من أساتذة جامعة لوفان Louvain فى بلجيكا ، وغيرهم

سادساً : الاتجاه الوجودى (أو فلسفة الوجود) :

وتلك هى الحركة المعروفة باسم « الوجودية » ، ومن الممكن الارتداد بها إلى سورين كيركجارد Kierkegaard (١٨١٣ — ١٨٥٥) المفكر الدنمركى البروتستانتى . ومن أشهر ممثلى هذه الحركة فى ألمانيا مارتن هيدجر M. Heidegger .

(المولود سنة ١٨٨٩) ، وكارل يسبرز : Jaspers (المولود سنة ١٨٨٣) ،
وفي فرنسا جان بول سارتر J. P. Sartre (المولود سنة ١٩٠٥) .
وجبريل مارسيل : G. Marcel (المولود سنة ١٨٨٩) ، وموريس ميرلو
بوتى M. Merleau-Ponty (١٩٠٨ - ١٩٦١) الذى شغل كرسي الفلسفة
خلفا لبرجسون بالكولييج دى فرانس ... إلخ . وقد ظهرت فى فرنسا مدرسة
أطلق عليها اسم « مدرسة باريس » Ecole de Paris تأثرت بالوجودية ،
ومن أشهر أعلامها جان فال Jean Wahl ، وجان جرنيه Grenier ،
والكيبه F. Alquié (وغيرهم) ، ولو أن بعض هؤلاء المفكرين لا يعد
« وجوديا » بمعنى الكلمة .

ويتصل بالاتجاه الوجودى اتجاه آخر اصطلاحنا على تسميته باسم « الاتجاه
الشخصاني » Personnalisme ، ومن أشهر مثليه فى فرنسا مونييه Mounier
وجان لاکروا J. La Croix ، وندونسيل M. Nédoncelle وغيرهم ...

* * *

تلك هى أم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة^(١)، على نحو ما حددتها بعض
مؤرخى الفلسفة فى القرن العشرين^(٢) ، وإن كان من الملاحظ - بطبيعة
الحال - أن ثمة نزعات جديدة قد أخذت تظهر فى الأفق منذ عدة أعوام ،
على أثر اهتمام الباحثين المعاصرين بمشكلات اللغة ، والرمز ، والأسطورة
وما إلى ذلك من مشكلات اجتماعية وأثروبولوجية . وسنحاول - فيما يلي
- أن نستخلص أهم السمات المشتركة التى اتسمت بها الحركات الفلسفية
المعاصرة ، شكلا وموضوعا ، حتى نحدد الروح العامة للناسخ الفكرى الذى
أصبح سائدا اليوم فى عالمنا المعاصر .

(١) I. M. Bochenski : "La Philosophie Contemporaine en Europe"
2^e éd. , Paris , Payot , 1951 , P.P. 40 - 42.

المميزات العامة للفلسفة المعاصرة

ليس من شك في أن تعدد المذاهب الفلسفية للمعاصرة قد يمنعنا من أن ننسب إلى الفلسفة المعاصرة طابعاً عاماً ، أو مميزات مشتركة ، ولكننا سنحاول أن نستخلص الروح العامة لتلك الفلسفة على ضوء أوجه الشبه الموجودة بين المذاهب المتعددة مع الإشارة إلى المذاهب التي تعمد عن القاعدة أو التي لا تتوفر فيها المميزات المشار إليها .

عصرنا عصر التحليل

وربما كانت السمة الأساسية التي تميز القرن العشرين عن كل ما عده من الصور الفلسفية السابقة ، هي أنه « عصر التحليل » . فلم نعد نجد في أيامنا هذه تركيبات فكرية هائلة ، أو مذاهب فلسفية ضخمة ، بل أصبحنا نلتقي بنزعات تحليلية يتم دعائها بالمنهج ، ويحرصون على الدقة ، ويتوخون النصاعة الذهنية . وسواء أهتم الفيلسوف بتحليل اللغة والمعاني والرموز ، أم أهتم بتحليل وقائع الشعور ومواقف الحياة الإنسانية ، فإننا نجد في كلتا الحالتين يمزج عن التعميمات الواسعة ويتوجس من الأنظمة الفكرية الجامدة ، ويخرج من إقامة مذاهب مثالية مطلقة .

ومن هنا قد اقترنت الغالبية العظمى من التيارات الفلسفية المعاصرة بمحملات شديدة وجهت إلى نزعة هيكل المثالية التي وحدت بين الفكر والواقع وكان أهمها ما وجهه الماركسيون والوضعيون وفلاسفة التحليل ودعاة النزعة العملية وأنصار الفلسفة الوجودية إلى هذه المثالية المحيطية من مأخذ جديدة تسم بحميم المنهج نفسه . وقد لا نكون مبالغين إذا قلنا أن كل أو جل الحركات الفكرية المعاصرة قد اشتركت في الثورة على « المطلق » والحلقة على « الجدل الروحي » ، ونبدأ للتوحيد بين الفكر والواقع ، حتى لقد قال بعض مؤرخي الفلسفة في القرن العشرين إن الفكر المعاصر هو في

جوهرة مجرد ، ثورة على هيجل ، حقا لقد كان كل من كارل ماركس وكيركجارد وجون ديوى وبرتراند رسل وجورج مور (وغيرهم) في وقت ما من الأوقات مجرد تلاميذ لهيجل ولكن هؤلاء جميعاً لم يلبثوا أن انفصلوا عن أستاذهم فكان تفكيرهم بمثابة رد فعل ضد الهيجلية .

عصرنا أيضا عصر التعقيد

إذا كان ديكارت في القرن السابع عشر قد جعل من « البساطة » معيارا لصديق الفكرة فإن فلاسفة القرن العشرين قد أصبحوا يميلون إلى رفض هذا المعيار . وهذا وابتدأ مثلا ، يعلن بصراحة أن الفكرة البسيطة المستقلة عن غيرها من الأفكار لا بد من أن تكون فكرة زائفة . وليس يكفي أن نقول إنه لا يمكن أن يكون للفكرة معنى أو دلالة لو أنها بقيت منعزلة عما عداها من أفكار ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضا أنه لا وجود للفكرة البسيطة الواضحة المتمايزة . والظاهر أن معظم الفلاسفة المعاصرين قد فطنوا إلى هذه الحقيقة فإتنا نجد وابتدأ يقول : « إن الدقة محض زيف » ، بينما يقول فنتجشتين : « إن كل الألفاظ غامضة » ، في حين يقرر هيدجر : « إن سائر الصيغ إنما هي مجرد مخاطرات فكرية » .

وكل هذه العبارات — وغيرها كثير — إنما تدلنا على أن الفلاسفة المعاصرين قد أصبحوا يهزءون من الأفكار البسيطة ويتهرجون من المبادئ الواضحة ، لأنهم قد استطاعوا أن يتحققوا من « تمعدد » الواقع و « تعدد » المبادئ و « التباس » الحقيقة .

ويقال إنه بينما كان وابتدأ يعمل بصحبة رسل على إنجاز كتابهما المشهور « المبادئ » الرياضية ، توقف وابتدأ يوما عن العمل وراح يقول لصاحبه : « هل تعلم يا عزيزي برقي أن هناك طرازين من الناس في العالم : طرازاً يمشق البساطة ، وآخر يمشق التعقيد . وأنا من الطراز الذي يمشق التعقيد وأما أنت يا برقي فأنتك لا تمشق دائما إلا البساطة » .

ولو شئنا أن نصف عقلية فيلسوف القرن العشرين بصفة عامة لكان في وسعنا أن نقول إنها العقلية التي تمسح بالتعقيد وآية ذلك أن الفيلسوف المعاصر لم يعد يبحث عن الأفكار المتمايزة، ويتوخى في مبادئه روح البساطة بل هو قد أصبح ينظر إلى ما في العالم من مظاهر تعقيد وغرور والتباس محاولاً أن يستوعبها جميعاً في شبكة تفكيره، دون تضحية بالجانب المظلم من جوانب الحقيقة التجريبية. وما دامت حياتنا العادية لا تكاد تخلو من غرور، فإن هذا الغرور نفسه — في رأى الفيلسوف المعاصر — إنما هو جزء أصيل من أجزاء تجربتنا، وبالتالي فإنا لن نستطيع أن ننكره أو أن نتجاهله. ولو كانت الحقيقة التجريبية واضحة بسيطة متجانسة لما استحال على الفيلسوف أن يهوضها في قوالب متعددة أو أفكار بسيطة أو مبادئ واضحة. ولكنها مع الأسف حقيقة غامضة متناقضة، فليس أمام الفيلسوف سوى أن يعترف بتعقدها، ضارباً عرض الحائط بكل تبسيطات الفلاسفة السابقين من دعاة الوضوح والبساطة والتأيز.

عودة إلى عالم الواقع

إذا كان فلاسفة القرن التاسع عشر قد حلقوا في عالم المثال وأوغلوا في عملية التجريد فإن فيلسوف القرن العشرين قد شاء أن يرتد إلى عالم الواقع وأن يقتصر على الوقوف عند «العنى» أو «الملبوس» ولو أننا استثنينا طائفة قليلة جداً من المفكرين المحدثين الذين نادوا بنوع من المثالية المحدثه كالفيلسوف الفرنسى ليون برثشفيك وبعض الفلاسفة الألمان من الكنتيين الجدد لكان في استطاعتنا أن نقول إن معظم الفلاسفة المعاصرين قد اتجهوا نحو الواقعية، وانتبدوا شتى النزعات التصورية والمثالية والعقلية المنطوقة. ويظهر الطابع الواقعي بصفة خاصة لدى أنصار النزعة الحسية وفلاسفة المادية ودعاة الوجودية وغيرهم. ونظراً لارتداد معظم الفلاسفة المعاصرين إلى عالم الواقع فقد انتهى عصر الواحدية وأصبح المفكرون الواقعيون أميل إلى

القول بالكثرة أو التعدد . ولو أننا استثنينا ألكسندر بين الميتافيزيقيين وكروتشه بين المثاليين لكان في وسعنا أن نقول إن الغالبية العظمى من الفلاسفة المعاصرين قد ذهبت إلى القول بالكثرة أو التعدد على العكس مما كان يقول فلاسفة القرن التاسع عشر . وإذا كان بعض فلاسفة الماركسية ما زالوا يقولون بالوحدة ويرفضون التعدد الذى تشهد به التجربة ، فإن هؤلاء الفلاسفة إنما ينتمون إلى الحقيقة إلى القرن التاسع عشر الذى شهد نمو المادية الجدلية وعمل على خلق نزعتها التاريخية الواحدة . وأما فيما عدا هؤلاء ، فإننا نلاحظ اليوم أن معظم الفلاسفة المعاصرين لم يعودوا يقتنعون بتفسير « الوجود » عن طريق مبدأ ميتافيزيقي « واحد » ، مثالياً كان أم مادياً ، بل هم أصبحوا يلتجئون إلى مبادئ متعددة ، محطمين بذلك شتى الإطارات الميتافيزيقية التقليدية . ولم يقف التعدد عند هذا الحد بل هو قد امتد أيضاً إلى صميم فهم التيارات المختلفة لمعى الفلسفة ودورها الحضارى ، فلم تعد هناك « فلسفة » بل أصبحت هناك « فلسفات » متعددة لا تجمع بينها أية وحدة عقلية أو أى اتجاه مشترك ..

وجأة تذكر الإنسان نفسه

انشغل الإنسان أمداً طويلاً من الزمن بالبحث عن « المطلق » فراح يعلن حيناً أن « التاريخ » هو « المطلق » ، ومضى يؤكد حيناً آخر أن « الطبيعة » هى « الحقيقة الكبرى » وفى غمرة هذا الانشغال المستمر بالأفكار والأشياء نسى الإنسان نفسه أو خيل إليه أنه قد أصبح جزءاً من الطبيعة ونجح المنهج التجريبي فى دراسته الكثير من ظواهر الطبيعة ، فلم يلبث علماء النفس والاجتماع أن أكدوا — بدورهم — أن الإنسان ظاهرة طبيعية وأن فى استطاعتنا أن ندرسه وفقاً للمنهج التجريبي الذى ندرس به غيره من ظواهر الطبيعة .. ثم كانت الهزات الكبرى التى أبطلت الإنسان من سبائه الطبيعي ، فصرعان ما تذكر الإنسان نفسه وراح يكذب ادعاءات الكثير من العلوم الإنسانية التى أرادت أن تهبط به إلى مستوى « الموضوع » « objet » .

وهكذا أدرك الإنسان — لأول مرة — أنه ليس مجرد « شئ » ، تسكفل بتفسيره قوانين المادة ، بل هو « ذات » ، هيأت لاية جبرية عليّة أن تمض بتحديد قوانينها . وهذا ما عناه ماكس شلر حينما قال « إن ما يميز العصر الذي نعيش فيه هو أن الإنسان قد أصبح إشكالا مستمرا بالنسبة إلى نفسه » .

مشكلة القيم ومصير الإنسان

لقد كان حتما أن تقف مشكلة القيم إلى مركز الصدارة بعد أن اتجه الجانب الأكبر من اهتمام الفلاسفة المعاصرين نحو « الإنسان » . حقا إن بعضاً من المفكرين التحليليين قد نظروا إلى الإنسان باعتباره مجرد حيوان خالق للرموز ، فأحالوا الفلسفة إلى عملية منطقية تقتصر على فهم اللغة وتحليل المعاني ودراية المفاهيم ، ولكن فتجنشتين نفسه (وهو من كبار فلاسفتهم) قد أعلن بصراحة أنه « ليس لأى لفظ معنى اللهم إلا في مجرى الحياة » ومعنى هذه العبارة أن للألفاظ تراثا حيا وأنها تعمل بالضرورة شغلات وجدانية لا يتسكفل بتفسيرها إلا الإطار الحضارى . وما دمت قد نسبنا إلى الكلمات مثل هذه الدلالة الانسانية فلا بد لنا إذن من أن ننقل من مشكلة « الرموز » إلى مشكلة « القيم » ، لكن نفهم — الإنسان — نفسه ، لا باعتباره مجرد خالق للرموز ، بل باعتباره أيضاً مختزعا للقيم أو على الأقل مكتشفها . ولا شك أن التقدم الذى أحرزه العلم الآلى في السنوات الأخيرة قد حدا بالإنسان (وهو خالق العلم) إلى التفكير في مصيره والعمل على إنقاذ قيمه والاهتمام بتحقيق خلاص البشرية نفسها .

والواقع أن المجتمع الغربى قد شهد في النصف الأول من القرن العشرين الكثير من الانقلابات الحاسمة في مضمار الفن والادب والعلوم الانسانية . وغير ذلك . وحسبنا أن نذكر الضربات العنيفة التى وجهها — كل من يكاسو وبراك وغيرهما — في مضمار الفن إلى النزعات التقليدية والأكاديمية في التصوير لى يتحقق من ثورة الإنسان المعاصر على المفهوم الكلاسيكى

الجمال وزوعه نحو البحث عن قيم جديدة أو معايير مبتكرة للعمل الفني الأصيل . ولم يلبث المجتمع الغربي أن حاصر في السنوات الثلاثين الماضية أزمات حضارية هامة استلزمت تغييراً جوهرياً في أسلوب حياته ، فكان لزما على الفلاسفة الغربيين أن يعيدوا النظر إلى ما بين أيديهم من حلول وأن يعاودوا البحث فيها اعتادوا الأخذ به من قيم .

وجاءت الحرب العالمية الثانية خلقت جيلاً جديداً من الشبان المتمردين الذين اكنوا بويلات الاحتلال والاعتقال والتشريد والمقاومة ، فكان لابد لهم أن يسألوا أنفسهم عن معنى حياتهم ، وغاية مصيرهم ، ودلالة قيمهم ... الخ .

ولكن التقدم الذرى الهائل لم يلبث أن صرف الإنسان عن التفكير في وجوده الشخصى من أجل التفكير في مشكلة الانسانية بأسرها . وآية ذلك أن « الانسانية » قد أصبحت تعلم اليوم أنها إذا كانت لا تزال على قيد البقاء فما ذلك مجرد أنها قد ظهرت بطريق الصدفة على مسرح الوجود ، بل لأنها قد اتخذت قرارها وآلت على نفسها أن تظل حية باقية . فليس ثمة « جنس بشرى » - على حد تعبير سارتر - بل هناك « إنسانية » أخذت على عاتقها أن تنصب من نفسها حارسة على القنبلة الذرية وأن تضطلع بمسئولية حياتها أو موتها . وحينما يقول زعيم الوجودية الفرنسية إن الجماعة البشرية هي بلا شك فوق مستوى المملكة الطبيعية ، فإنه يعنى بذلك أنه قد أصبح على الانسانية في كل لحظة ، بل في كل دقيقة أن تتقبل الحياة وأن توافق على الاستمرار في البقاء .

وهكذا ترتبط مشكلة القيم - في نظر الفلاسوف المعاصر - بمشكلة المصير فلا يعود الفيلسوف سوى مجرد حكيم يتكلم بلسان البشرية وينطق باسم القيم الانسانية المشتركة .

لا مذهبية في الفكر المعاصر

لقد أصبح ، الانسان ، لا ، المذهب ، هو الذى يعنى الفيلسوف المعاصر . . فليس بدا أن نرى معظم المفكرين فى القرن العشرين ينددون بالروح المذهبية وينفرون من كل نزعة اعتقادية ضيقة الأفق . والواقع أن الفيلسوف المعاصر إنما هو ذلك الانسان المتسائل الذى يعرف أن الحقائق متنافرة ، وإن كانت فى الوقت نفسه متماسكة فهو يبحث دائماً عن العقدة التى تتجمع عندها خيوط دقيقة ويحاول أن يمسك بها جميعاً على نحو ما تتمثل فى صميم الواقع أخذاً على عاتقه ألا يقول أكثر مما يعرف ولا يخفى شيئاً مما يعرف ، متوخياً فى حديثه دائماً روح الصدق والصراحة . ومن هنا فإن الفيلسوف المعاصر لا يريد أن يستبقى لنفسه الشكوك ، لكن يعلن على الناس الحلول البقية ، كما يفعل الراشدون فى تعاملهم مع الأطفال حينما يخفون عنهم الحقائق ، بل هو يأخذ على عاتقه دائماً أن يواجهنا بالحقيقة ، حتى ولو كانت نسبية أو متعارضة أو غامضة أو ملتبسة .

والروح الفلسفية المعاصرة هى أحرص ما تكون على اجتناب الوقوع فى شرك المشكلات الزائفة والمسائل الموضوعية وضما شيئاً ، فهى تهتم بإثارة المشكلة على النحو الصحيح بدلا من التسرع بتقديم حل زائف أو المبادرة إلى الادلاء برأى خاطئ .

وليس جزع الكثيرين من المفكرين المعاصرين بازاء « أشباه القضايا ، أو بإزاء « المعانى الفارغة ، سوى مجرد تعبير عن توجس الفيلسوف المعاصر من المشكلات الزائفة والمسائل الموضوعية وضما شيئاً وهذا هو السبب فى اهتمام الفلاسفة التحليليين والوضعيين المناطق بتحليل المفاهيم ودراسة اللغة وتصنيف الرموز وتوضيح المعانى . . الخ .

وأخيرا لابد من إعادة بناء العقل

ولكن ماذا يريد الفيلسوف المعاصر للفلسفة أن تكون ؟ أو بعبارة أوضح : ما هو الهدف الذى أصبحنا نرى إليه اليوم من وراء التفلسف ؟ .
إن فلسفة القرن العشرين لم تعد ترغب فى منافسة العلم أو فى تكوين نسق كلّى شامل يتألف من مجموع نتائج العلوم الجزئية أو حتى فى مناقشة القضايا التى لم يتوصل العلم بعد إلى حلها بل هى قد أصبحت ترغب فى إعادة بناء العقل على ضوء فهمها لدوره فى المعرفة وإدراكها للتناهي التى اصططنها فى مضمار العلوم المختلفة من طبيعية ورياضية وإنسانية .

وليست دراسة الفيلسوف الألمانى الكبير ادموند هوسرل « المتوفى عام ١٩٣٨ » لازمة العلم المعاصر سوى مجرد محاولة جريئة لإعادة بناء العقل وتكوين نزع عقلية جديدة ولئن كان المقصد الذى كان يهدف إليه هوسرل لم يتحقق بعد إلا أن أنصار فلسفة الظواهر ما زالوا يجمعون الكثير من المواد ويعملون على استقصاء شتى جوانب المعرفة الانسانية من أجل الاهتمام إلى الطريقة الناجمة لتسجيل « تاريخ العقل البشرى » باعتباره الموضوع الأوحد للفلسفة .

الطابع الشكلى للفلسفة المعاصرة

وأما إذا نظرنا إلى الفلسفة المعاصرة من حيث الشكل (لا من حيث الموضوع) فإننا نلاحظ أن معظم المذاهب المعاصرة مطبوعة بطابع التخصص Spécialisation الذى يسود الإنتاج الفيلسفى الضخم فى أيامنا هذه . ولسنا نجد بين مؤلفات الفلاسفة المعاصرين مؤلفات بسيطة كهذه التى خلفها لنا أفلاطون أو ديكارت بل نجد فى معظم الأحوال مؤلفات خاصة ذات طابع علمى تسود فيها مصطلحات فلسفية صعبة ومفردات عقلية مجردة . وإذا استثنينا أصحاب المادية الجدلية ودعاة المذهب العلمى فإننا نجد مؤلفات الفلاسفة المعاصرين

ملينة بالاصطلاحات النامضة أو المعقدة ، خصوصا عند أنصار الفلسفة الوجودية وأرباب الوضعية المحدثة . وحتى عند أنصار المثالية ودعاة المنهج الفثومولوجى وأصحاب الفلسفة الميتافيزيقية نجد أن المصطلحات الفلسفية تكاد تشغل حيزاً كبيراً جداً فى معظم مؤلفاتهم . ولو نظرنا إلى المظهر الخارجى أو الشكلى لبعض القضايا الفلسفية الجديدة التى ينادى بها بعض المعاصرين لوجدنا أنها قضايا اصطلاحية Techniques تذكرنا من بعض الوجوه بقضايا أرسطو ومؤلفات المدرسين فى القرن الخامس عشر (مثلاً) . ولكننا نلاحظ مع ذلك أنه قد نشأ رد فعل واضح فى أيامنا هذه ضد نزعة التخصص التى وسمت بطابعها مؤلفات المعاصرين من الفلاسفة لمحاول الكثيرون أن يبسطوا القضايا الميتافيزيقية المعقدة وأن يزلوا بالفلسفة إلى مستوى الجمهور وسام الفلاسفة أنفسهم فى تميم الروح الفلسفية بأن أقبلوا على إذاعة أفكارهم بين الناس بأساليب مبسطة كما ساعد على ذلك أيضا تقرب الفلسفة من الأدب وظهور روايات ومسرحيات أدبية يعبر أصحابها عن نزعات فلسفية حتى أصبحنا نرى كثيرا من مشاهير الفلاسفة يؤلفون للمسرح ، ويكتبون للسينما ، وينشرون على الناس أقاصيصهم كما أصبحت المجالات الفلسفية تتداوله بين الناس كالمجلات الأدبية سواء بسواء فضلا عن ذلك فإننا نشاهد اليوم فى عالم الفلسفة غزارة فى الإنتاج ووفرة فى التأليف لم يسبق لها نظير . وهذه الظاهرة العامة التى نشاهدها فى معظم البلاد الأوروبية (بل وفى البلاد الأمريكية أيضا) تدلنا على أن الجمهور قد أقبل بشغف زائد على الاطلاع فى كمال يظهر بوضوح من وفرة المجالات الفلسفية وتعددتها فى كافة أنحاء العالم الغربى . وحسبنا أن نذكر أن القائمة السنوية التى أصدرها المعهد العالمى للفلسفة سنة ١٩٣٨ قد تضمنت أسماء ما يزيد عن ١٧٠٠٠ كتاب فلسفى فى خلال عام واحد . وهذا الإنتاج الضخم إن دل على شىء فإنما يدل على أن المشاكل الفلسفية قد تزايدت بشكل واضح وإن كان المستقبل وحده هو الكفيل بالفصل بين الغث والسمين إذ تمنى أشباه المشاكل ولا تبق إلا المشاكل الصحيحة الجديدة بالبحث . وعلى

كل حال فإننا لا نغالى إذا قلنا إن العصر الذى نعيش فيه يعد من أخصب العصور الفلسفية وأغناها كما تشهد بذلك المنزلة الهائلة التى تشغلها الدراسات الفلسفية فى معظم جامعات أوروبا وأمريكا .

وهناك طابع شكى آخر يميز الفلسفة المعاصرة فى أوروبا : وهو تقارب المفكرين واتصالهم اتصالا مباشرا عن طريق المؤتمرات الفلسفية ، والتبادل الثقافى ، وتنظيم العلاقات بين الجامعات المتعددة . وقد شهدت بداية القرن العشرين عدة مؤتمرات فلسفية متوالية استطاعت أن تضم عددا كبيرا من أساتذة الفلسفة فى مختلف جامعات أوروبا وأمريكا ، مما عمل على التقريب بين النزعات المتباينة والمقليات المختلفة . فضلا عن ذلك فقد عقدت اجتماعات ثنائية متعددة (ذات طابع أخص) على فترات متباعدة أو متقاربة فى شتى المناسبات مما سمح للشتغلين بالدراسات الفلسفية والنفسية والاجتماعية أن يتلاقوا عن قرب وأن يناقشوا المسائل المختلفة فى جو مليء بالمودودة والإخاء . هذا إلى أن قيام مجلات عالمية ودوريات دولية قد أدى إلى التقريب بين الفلاسفة المختلفين (من ينسبون إلى حضارات متعددة) وهكذا أصبحنا نرى بحوثا متعددة تشر فى المجلة الواحدة لمفكرين مختلفين ذوى جنسيات ولغات متباينة . وهذه كلها عوامل أدت إلى تداخل التيارات الفلسفية واتصالها بشكل مباشر مما لم نعهده من قبل فى أى عصر من العصور منذ نشأة الفلسفة الحديثة .

ونظراً لهذا التقارب الشديد فيما بين التيارات الفلسفية المختلفة فقد نشأ من احتكاك الآراء بعضها ببعض تأثير وتأثر عملا على ظهور فلسفات جديدة مثل الفلسفة الوجودية التى استمدت عناصرها من مصادر متعددة مثل النزعة الفنونولوجية وفلسفة الحياة والنزعة الوضعية والاتجاه الميتافيزيقى . . . الخ وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الوضعية المنطقية فإنها مدينة لسلك من التجريبية التقليدية Néo - réalisme والواقعية الجديدة Empirisme classique والمدرسة الفنونولوجية ، فضلا عن تأثرها بحركة نقد العلم . وعلى كل حال فإن مؤلفات الفلاسفة المعاصرين تظهرنا بوضوح على أنه لم تعد هناك عزلة

فلسفية بل أصبح العالم الفلسفى فى اتصال مستمر واحتكاك دائم كما أصبح المفكرون المختلفون يحددون أصداء هامة لمذاهبهم خارج موطنهم الأصيل ، كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى النزعة التومانية الجديدة Neo - thomisme التى أصبح لها ، ثلثون مختلفون فى كل من فرنسا وبلجيكا وإيطاليا وأسبانيا والنمسا وإنجلترا وأمريكا ، أو كما هو الحال بالنسبة إلى الوجودية التى لقيت لها أشياعا كثيرين فى غير موطنها الأصيل (أى خارج ألمانيا وفرنسا) فترددت أصدائها حتى لدى بعض المفكرين الأنجلو - ساكسون .

ومهما يكن من شئ ، فإن اختلاف الفلاسفة فيما بينهم لم يؤد إلى القبض على الفلسفة والاكتفاء بالعلم كما وقع فى ظن بعض أنصار الوضعية فى القرن الماضى ، بل لقد زادت حاجة العقل البشرى إلى الفلسفة بدليل وفرة الإنتاج الفلسفى وتزايدہ حتى لقد صح ما قاله كنت من « أن سأم العقل البشرى من استنشاق هواء غير نقي لن يدفعه يوما إلى الامتناع كلية عن التنفس » . . .

الفلسفة البرجماتية

وليم جيمز W. James

(١٨٤٢ - ١٩١٠)

حياته : ولد وليم جيمز في نيويورك في ١١ يناير سنة ١٨٤٢ من أسرة عريقة في الثقافة والعلم ، إذ كان أبوه هنري جيمز مفكراً أصيلاً تتلمذ على سويدنبرج Swedenberg وفوريير Fourier . وقد عمل هنري جيمز على تثقيف ابنه ، كما اهتم بتزويده بشتى المعارف ، فاستطاع وليم جيمز منذ الصغر أن يزور الكثير من بلدان أوروبا ، كما اختلف إلى الكثير من معاهد إنجلترا وسويسرا وفرنسا وألمانيا . وقد بدأ جيمز حياته الجامعية في هارفارد فاهتم بدراسة الطب ، ثم انصرف عنه إلى دراسة الطبيعة ، ولم يلبث أن اشتغل بدراسة علم النفس والفلسفة ، تحت تأثير بعض مفكرى جامعة هارفارد . وهكذا نرى أن وليم جيمز قد بدأ في هارفرد مدرسا لعلم الطبيعة أو الفزياء ، ثم لم يلبث اهتمامه بعلم النفس أن صرفه عن الفزياء إلى علم النفس الفزيائى فكان له فضل تأسيس أول معمل سيكولوجى فى أمريكا . ثم اتسع اهتمامه بعلم النفس فلم يقتصر على الاشتغال بعلم النفس الفزيائى ، بل تعداه إلى علم النفس العام . وحينما ظهر فى سنة ١٨٩٠ ، مؤلفه الضخم عن « مبادئ علم النفس » ، فى جزأين ذاع صيت وليم جيمز بسبب ما جاء فى مؤلفه من نظريات سيكولوجية هامة ، ولم يلبث علم النفس أن قاده إلى الفلسفة ، فالعصر فى دراسة الكثير من المشاكل الدينية والميتافيزيقية ، وظهر له فى ذلك إنتاج ضخم نذكر من بينه كتاب « إرادة الاعتقاد » الذى ظهر سنة ١٨٩٧ ، وكتاب « أنحاء من التجربة الدينية » الذى ظهر سنة ١٩٠٢ ، ثم كتابه المشهور فى « الفلسفة العملية » الذى ظهر سنة ١٩٠٧ . وقد طبق جيمز منهجه العلمى على عدة مشاكل فلسفية فظهر له كتاب « معنى الحقيقة » سنة ١٩٠٩ وكتاب « عالم متذكر » فى نفس السنة أيضاً . وقد ظل وليم جيمز أستاذا للفلسفة فى هارفرد نحو ١٣ سنة أو أكثر ، ثم توفى فى سنة ١٩١٠ بعد أن كانت فلسفته العملية قد

ذاعت في أمريكا وأوروبا، خصوصاً وأنها لقيت (بين مؤيد ومعارض)
كثيراً من الأصداء الهامة حتى خارج موطنها الأصلي .

وقد كان لوليم جيمز اتصالات متعددة بالكثير من الفلاسفة المعاصرين ،
فكانت له مراسلات عديدة مع كل من رنوفيه Renouvier وبرجسون
Bergson في فرنسا ، وبراډلى Bradley وبوزانكيت Bosanquet وغيرهما
في إنجلترا وقد نشرت مراسلات وليم جيمز في مجلدين ضخمين ، نشرهما
نجله هنري جيمز Henry James كما ظهر في فرنسا كتاب قم عن شخصية
وليم جيمز ، للأستاذ لبرتون (أستاذ الأدب الأمريكي بجامعة باريس) :
M. Le Breton : « La personnalité de William James. » . Paris,
• Hachette, 1929

الطابع العام لفلسفته :

إذا نظرنا إلى فلسفة وليم جيمز بصفة عامة فإننا نلاحظ أنها عبارة عن
فلسفة تجريبية متطرفة تريد أولاً وقبل كل شيء أن تعمل على مناهضة سائر
النزعات المثالية التي اشتطت في التفكير المجرد حتى انقطعت صلتها بالواقع .
ومن هذه الناحية قد يصح أن نقول إن وليم جيمز يعارض الروح المذهبية
التي تريد أن تدخل الكون بأكمله في « مركب عقلي » معد من ذي قبل ، بقية
تفسير شتى الموجودات بالرجوع إلى مبدأ عقلي واحد . نعم إننا قد نستطيع
أن ننسب إلى جيمز مذهباً عملياً قوامه فكرة التغير والصلابة والتعدد ،
ولكن الصورة التي قدمها لنا جيمز عن العالم ليست صورة مكتملة تجعل من
الكون وحدة تامة يمكن معرفتها وفهمها أن نرجع إلى مبدأ مذهبى نطبعه على
شقي الموجودات ، بل نحن هنا بإزاء كون متشكك A pluralistic universe
لا يمكن في تفسيره أن نهيئ مبدأً ميثاقياً بقى واحد ، ولا سبيل إلى تكوين
صورة صحيحة عنه بإقامة مذهب واحد مطلق ندخل في نطاقه شتى ضروب
التجربة وكافة أنواع الموجودات . (Cf. W. James: «Pragmatism» .

فالعالم - كما يتصوره جيمز - هو عبارة عن حقيقة مرنة غير مكتملة يمكن وضعها بالتعدد والتغير والحركة المستمرة . ومن هنا فإن لفلسفة ولهم جيمز طابعا زمنيا يجعل منها فلسفة فعلية تؤمن بأن المستقبل مفتوح دائماً *Openness of the future* ، أعنى أن العالم ليس مكوناً ، بل هو في دور التكوين *In the making* . وبعبارة أخرى فإن جيمز لا يرفض تلك المذاهب الواحدية التي تريد أن تفسر شتى ظواهر الكون بالرجوع إلى مبدأ ميتافيزيقي واحد ، بل هو يرفض أيضا تلك الفلسفات المطلقة التي تقول بالثبات أو بالجواهر الثابتة ، لأنه يرى أننا نحيا في عالم متغير لا سبيل إلى تشبيهه بعالم المثل أو الصور المحضة التي لا تعرف التغير أو الصيرورة أو الزمان . والحقيقة الواقعية كما يراها جيمز هي في صميمها قوة ، ونزوع ، وفعل . وإذا كان جيمز قد تمسك بمذهب الكثرة أو التعدد *Pluralisme* (كما سنرى فيما يلي) فذلك لأنه قد وجد في التعدد تصورا فلسفيا ملائما لإمكان الحركة . والتجربة في نظر الفلسفة العملية وثيقة الصلة بالتغير والزمان ، لأنها بطبيعتها متجهة نحو المستقبل . ولهذا فإن القول بالتعدد هو في نظر جيمز تقرير لهذه الحقيقة الهامة وهي أن العالم متشكك ومتحرك في الوقت نفسه . وفضلا عن ذلك فإن المزاج الفلسفي الذي يجعل من المرء فيلسوفا عمليا *Pragmatiste* هو الذي يجعل منه في الوقت نفسه فيلسوفا تجريبياً يؤمن بالكثرة أو التعدد . ذلك لأن القول بأن العالم مؤلف من موجودات متعددة تنطور في الزمان هو الذي يسمح لنا بأن نقرر أن الحقيقة جزئية زمنية ، فاعلة . وصفرة القول أن فلسفة جيمز هي عبارة عن زمانية ميتافيزيقية *Temporalisme métaphysique* تؤمن بالتجربة ، والتعدد ، والتغير ، والصيرورة ، والزمان . . . إلخ^(١) .

وما دام العالم (كما يراه جيمز) هو عبارة عن مجموعة من الجزئيات ،

(1) Cf. " Lovejoy : " Journal of Phil. " , 1908 , p. 31(cité par J. Wahl : " Les Philosophies Pluralistes d' Angleterre et d' Amérique " , 1920 , p. 95.)

فلا بد من التعلق بالجزئى ، بدلا من الاقتصار على النظر إلى الكليات . وهنا نجد أن الفلسفة العملية تريد أن تتعلق بالمشخص *Le Concret* ، بدلا من أن تكتفى بالنظر إلى المجرد *L'abstrait* ، لأنها ترى أن الصفة المميزة للفيلسوف المحدث هي أنه يهتم بالمدرجات *Les perceptions* لا بالمفاهيم أو التصورات *Concepts* . والواقع أن الفيلسوف العملى (أو البرجماتيكى) إنما هو ذلك الذى يقترب من الأشياء وينظر إليها عن كثب ، بدلا من أن يخلق في أحوار الفضاء كما يفعل الفيلسوف الواحدى الذى ينظر إلى الأشياء من عليها سماءه ، فيراها تحتل بعضا ببعض ، بدلا من أن يرى كل شئ على حدة في وضوح وتميز . والفلسفة العملية بهذا المعنى هي فلسفة اسمية لا تؤمن إلا بالجزئى ، أو الفردى ؛ أعنى أنها تجزئ الواقع وتعلمه ، بعكس تلك المذاهب المطلقة التى تؤمن بأن هناك حقيقة كلية شاملة . وتبعاً لذلك فإن الفلسفة العملية تؤكد أننا نستطيع أن نعرف جوانب مختلفة من الواقع أو أجزاء متعددة من الوجود الخارجى ، دون أن نحيط علما بكل ذلك الواقع أو بوحدة ذلك الوجود الخارجى العام . ولكننا إذا أردنا أن نسلم بأن مثل هذه المعرفة الجزئية ممكنة ، فلا بد لنا أيضاً من أن نسلم بأن أجزاء الواقع مستقلة بعضها عن بعض وهنا تتمثل الفلسفة العملية على شكل مذهب واقعى يقول بأن الأشياء مستقلة عن العقل المدرك ، وأن ثمة واقعا تشيع فيه الكثرة والتعدد ، وأن بين الأشياء من الاستقلال ما يجعل العلاقات خارجة عن الحدود . وبعبارة أخرى فإن الفلسفة العملية تقول بأن الروابط الموجودة بين الأشياء قابلة للتغير باستمرار : لأن من الممكن للأشياء أن تنتظم في علاقات جديدة في أية لحظة من اللحظات ، فتترك بذلك علاقاتها القديمة ، وتقيم مع غيرها من الأشياء ، روابط أخرى جديدة . وما دام الزمان موجوداً حقا ، وما دامت الضرورة موجودة حقا ، فإنه لا بد للعلاقات السائدة بين الأشياء من أن تخضع للتغير والضرورة والزمان . وهكذا يمكننا أن نقول إن المزاج العملى هو ذلك المزاج التجريبى الذى يؤثر النظر إلى الأشياء والوقائع ، بدلا من النظر إلى المبادئ أو المقولات العقلية ، والذى يميل إلى التعلق بالأجزاء أو الجزئيات ، بدلا

من التعلق بالكل أو الوحدة . وبهذا المعنى يصح أن نعد الفلسفة العملية فلسفة تجريبية تحليلية تتعلق بالوقائع الحسام (أو العقل) وتميل دائماً إلى القسمة أو التجزئة . وعلى الرغم من أن جيمز يسلم بأن كل واقعة تمثل في ذاتها كلا جسماً قائماً بمفرده ، فإنه مع ذلك لا يسلم مطلقاً بفكرة « الكل المجرد » ، *Le tout abstrait* . هذا إلى أن ولیم جيمز يريد أن يبعد لاظهار حقها المألوف ، فراه يقرر أن ما « يبدو » ، أو ما « يظهر » ليس مجرد وهم أو خداع ، بل هو حقيقة واقعة . وهو إذا كان يأخذ بمذهب التعدد ، فذلك لأنه يرى أن التجربة نفسها تظهر لنا الأشياء بمظهر الكثرة والتعدد . فنحن نرى الأشياء تتعاقب بعضها وراء البعض الآخر ، وليس هناك ما يبرر عدم الأخذ بظاهر الأشياء .

وقد أوضح جيمز صلة فلسفته العملية Pragmatismo بغيرها من الفلسفات فقال : « إن الفلسفة العملية تتفق مع المذهب الإسمي Nominalismo في أنها تتعلق دائماً بالجزئى ، ومع المذهب النفعي في أنها تؤكد دائماً قيمة الجانب العمل ، ومع المذهب الوضعي في أنها تحتقر دائماً سائر الحلول النظرية الخالصة والمسائل التافهة غير المجدية والتجريدات الميتافيزيقية المجردة . فالفلسفة العملية هي في صميمها عبارة عن انصراف عن المجرد وتعلق بالشخص ، وهي لذلك تريد أن تفسر الواقع بمبادئ متعددة ، بدلاً من الاستمانة بطائفة من التجريدات الجوفاء التي لا تكفى مطلقاً لتفسير ما في العالم من خصب وجدة وثر . وإن الفلسفة العملية لتؤمن بأن الحياة وحدها هي الكفيلة بأن تقضى على كل تلك المذاهب الإيدولوجية المطلقة التي تقوم على طائفة من التجريدات العقلية الفارغة ؛ ففي هذا تنادى بتعدد المذاهب Polysystematisme . وتؤكد أنه ليس ثمة عقل ، حتى المطلق نفسه ، يستطيع أن يكون عن الواقع صورة تامة مكتملة . ومعنى هذا أنه ليس هناك وجهة نظر واحدة شاملة مطلقة ، ما دامت وقائع الحياة وقيمها هي في حاجة دائماً إلى عقول متعددة يمكن أن تنكشف لها على أنحاء متعددة وفي جوانب متباينة . والواقع أنه ليس

في استطاعة أى فرد كائناً من كان أن يركب الحقيقة على مختلف صورها ، لأن للحقيقة من الأوجه أكثر مما قد نتوهم . وحسبنا أن ننظر إلى الحقيقة الواقعة لكي نتحقق من أن هناك من الصور أو الأنحاء Varieties بقدر ما هناك من أفراد . فلكل فرد طريقته في النظر إلى العالم ، ولا بد من دراسة تلك التجارب المختلفة في شتى صورها^(١) .

وربما كان في استطاعتنا أن نصيف إلى قائمة المميزات العامة للفلسفة العملية تلك النزعة اللاعقلية Anti - intellectualiste التي تقرب جيمز إلى حد كبير من فيلسوف مثل برجسون . وهنا نجد أن جيمز يقرر أننا لا نستطيع أن نفرض على الواقع مفهوماتنا العقلية ، لأن الواقع لا يتطابق دائماً مع تصوراتنا العقلية . وبعبارة أخرى ، فإن الحقيقة الخارجية كما يتصورها جيمز غريبة عن العقل . وتبعاً لذلك فإن الفلسفة العملية تؤكد أنه لا سبيل إلى التعبير عن مجرى المدركات بلغة التصورات أو المفهومات . وفي هذا يظهر تعارض جيمز مع الأفلاطونية ، لأن جيمز يرفض كل نزعة عقلية تريد أن تجعل الشيء مكافئاً لفكرتنا عنه ، وكأن الوجود يساوى الماهية أو التعريف تماماً . وهكذا تقرر الفلسفة العملية أن « الواقعة » سابقة على كل ما عدلها : إذ في البدء كانت الواقعة . وهذه النزعة اللاعقلية التي لا تكاد تفرق عن الفلسفة العملية هي التي أملت على جيمز تلك التفرقة التي أقامها بين المدركات Les perceptions والتصورات Concepts . والمدركات في نظره هي عبارة عن جزئيات (أو أفراد) مختلفة دائماً بعضها عن بعض . ومن هنا فإنه لا بد لنا ، إذا أردنا أن نعرفها ، من أن نتعلق بالمميزات الفردية ، الجزئية ، المتغيرة من آن إلى آخر ؛ أعني أنه لا بد لنا من أن ننغذ إلى صميم مجرى الحياة نفسها . ففي مجرى المدركات خير تعبير عما في الواقع من جدة وثرأ وامتلاء . والحياة بهذا المعنى هي عبارة عن تكذيب مستمر لمبادئنا العقلية وقواعدنا المنطقية : لأنه ليس

(1) Cf. J. Wahl : " Les Philosophies Pluralistes d' Angleterre Et d' Amérique. " , 1920 , p. 631.

بين الظواهر تماثل أو تكرار ، بل هناك حدة واختلاف . وليس هناك «وحدة» أو «كل» إلا إذا كانت «التصورات» هي أداتنا في التفكير ، وأما حيث تكون أداتنا هي «المدركات» فلن يكون ثمة غير جزئيات متعددة ، ووقائع متكررة ، وروابط متباينة ، وواقع خصب متغير متجدد .

الأصل في نشأة الفلسفة العملية : (مذهب بيرس) :

إذا أردنا أن نرجع إلى أصل الحركة التي نشأت في أمريكا باسم «البرجماتزم» Pragmatisme فلا بد لنا أن نشير إلى مذهب الفيلسوف الأمريكي بيرس Ch S. Peirce (١٨٣٩-١٩١٤) الذي استعمل هذا الاصطلاح لأول مرة في مقال نشره بإحدى المجلات العلمية تحت عنوان : «كيف نوضح أفكارنا»^(١) وفي هذا البحث نجد أن بيرس يقرر أن فكرتنا عن أى شيء إنما هي عبارة عن الفكرة التي نكوها عن الآثار المترتبة على ذلك الشيء . فليست معتقداتنا في نظره سوى قواعد للعمل أو السلوك ، وليس التفكير بأكمله سوى مرحلة أولى في سبيل تكوين عادات فعلية . وتبعاً لذلك فإننا إذا أردنا أن نكتفل لأية فكرة من أفكارنا أكبر قسط ممكن من الوضوح ، فليس علينا (فيما يرى بيرس) سوى أن ننظر إلى الآثار العملية التي نتصور تولدها عن تلك الفكرة ، والإحساسات المباشرة وغير المباشرة التي نتوقع حدوثها نتيجة لها ، وما صاه أن يترتب عليها من ردود أفعال يجب أن نعمل حساباً لها . وبهذا المعنى لا يكون تصورنا لأى موضوع من الموضوعات سوى مجرد تصور للنتائج العملية التي يمكن أن تترتب على هذا الموضوع^(٢) .

تلك هي نظرية بيرس في «المعنى» Meaning التي جعل منها وليم جيمز أساساً لفلسفته العملية كلها . وقد شرح جيمز هذا الأساس في كتابه المشهور

(1) Ch. Peirce : "How to make our Ideas Clear" , in "The Popular Science Monthly" , January 1878 , vol. XII, p. 286.

(2) W. James : "Pragmatism" , 1907 , p p. 43 - 45.

المعروف باسم « Pragmatism » ، فقال : « إن المنهج العلمى هو عبارة عن محاولة يراد بها تفسير أى معنى بتعقب النتائج العملية المقابلة له . فالمهم هو معرفة الفارق العلمى الذى يترتب على صدق هذا المعنى أو ذاك — أما حيث لا يكون ثمة فارق على الإطلاق من الناحية العلمية ، فإن معنى هذا أن الفكرتين متساويتان عملياً ، وبالتالي فإن كل خلاف بهذا الصدد هو عبث لا طائل تحته . » (Pragmatism ، P. 45.) فالأساس الوحيد الذى بمقتضاه نميز صدق الأفكار أو صحة المعانى ، إنما هو الفارق الذى يترتب عليها فى مجال العمل أو التطبيق . وبهذا المعنى يكون معيار الحقيقة عملياً صرفاً ، كما تفسر المعرفة نفسها على أنها رد الفعل الذى يقوم به العقل لمواجهة حاجات الحياة العملية . فليس معيار الحقيقة هو مطابقة الواقع ، بل قيمة الفكرة ، وما يترتب على التسليم بها من نتائج عملية ، مادام المعنى الوحيد للفكرة إنما هو ذلك المعنى العملى .

وقبل أن نعرض لدراسة نظرية جيمز فى الحقيقة ، نرى لزوماً علينا أن نشير إلى روح ذلك المنهج العلمى الذى استمد جيمز أصوله من بيرس ، وحرص على بيان أهميته عند كل من شار Schiller ، ودوى Dewey ، وبابيني Pappini (باعتبارهم من ممثلى الفلسفة العملية فى كل من إنجلترا ، وأمريكا ، وإيطاليا على التعاقب) . وهنا نجد أن جيمز يحاول أن يصف النزعة العملية فيقول إنها عبارة عن « الاتجاه الذى يصرّف النظر عن الأمور الأولى ، والمبادئ ، والمقولات ، والضرورات المفروضة ، لكن يتجه بعصره نحو الأمور النهائية والأفعال ، والنتائج ، والوقائع » (Pragmatism ، P. 54.) وليس المنهج العلمى فى نظر جيمز بمثابة مذهب محدد ، بل هو عبارة عن منهج مرّن يمكن أن يصلح لفلسفات عديدة متباينة . وما نسميه « بالنظرية » فى رأى هذا المنهج إنما هو عبارة عن أداة للبحث ، لا إجابة حاسمة على المشكلة ، بحيث يتمتع بمدها كل بحث . فليست النظريات الفلسفية بمثابة منومات تسمح لنا بأن نركن إلى السكون والدعة ، بل هى أدوات يجب أن نستعين بها فى التغيير من صفحة

هذا العالم . وبعبارة أخرى ، فإن النظريات ليست سوى ذرائع أو وسائل Instruments تعبر عن تكيف الفكرة مع الواقع ، دون أن يكون في ذلك أى كشف عقلى مجرد أو أى حل نظرى خالص — ويذهب وليم جيمز أيضا إلى أن المنهج العلمى فى جوهره معارض للنزعات العقلية ، لأنه لا يسلم مطلقا بأن ثمة « حقيقة » فى ذاتها ، أو أن هناك عقلا مطلقا ليس على الواقع سوى أن يخضع لمنطقه أو أن يتطور على أساسه . وهكذا نرى أن المنهج العلمى هو عبارة عن صراع عنيف ضد فكرة « الحقيقة » La Vérité على نحو ما تصورها الفلاسفة المثالية التقليدية .

نظرية جيمز فى الحقيقة :

أراد وليم جيمز أن يطبق منهجه العلمى على مشكلة طبيعة الحقيقة ، فذهب إلى أن ما يحدد معنى الحقيقة - Truth - على العموم إنما هو ما يترتب عليها من نتائج Consequences وإذا كنا نحن فى المادة نميز بين صدق القضية (من حيث هى قول يكافئ فيه الإثبات الشيء المثبت) وبين مجموع العمليات التى لابد من القيام بها من أجل امتلاك تلك الحقيقة أو من أجل التوصل إلى معرفة صحتها ، فإن الفلسفة العملية ترفض مثل هذا التمييز ، وتذهب إلى أن الحقيقة ليست مجموع تلك العمليات . فالنظرية الصحيحة إن هى إلا تلك النظرية التى تقودنا بالفعل إلى النتائج العملية الفعالة . وهكذا يمكننا أن نقول بصفة عامة إننا نعرف أى موضوع من الموضوعات معرفة حقيقية ، حينما نقوم بالفعل ، أو حينما نستطيع أن نقوم على الأقل ، بتحقيق تلك العمليات التى من شأنها أن تنتقل بنا من تجربتنا الراهنة إلى تجربة أخرى جديدة تأتى بنا مباشرة أمام الموضوع المراد معرفته . وعلى ذلك ، فإن الفكرة الحقيقية ليست بمثابة صورة مطابقة للشيء ، بل هى بالأحرى عبارة عن فكرة من شأنها أن تقودنا إلى إدراك ذلك الشيء .

يبد أننا نجد عند جيمز تعريفا آخر للحقيقة يختلف عن التعريف السابق من بعض النواحي ، إذ نراه يقول إن القضية لا تكون صحيحة (أو حقيقية)

إلا إذا كان في قبولنا لها ما ينتهي بنا إلى نتائج مرضية ، أعني أن صدق القضية رهن بما يترتب على التسليم بها من إرضاء لحاجات الفرد البشري ، بسيطة كانت أم معقدة . وبينما نجد أن التعريف الأول للحقيقة لا يكاد يخرج بنا عن مجال الإدراك المباشر للموضوع ، باعتبار أن هذا الإدراك هو المرحلة الأخيرة في صميم تلك العملية التي نسميها باسم « الحقيقة » Truth ، نرى أن التعريف الثاني يكاد يكون مستقلاً تمام الاستقلال عن كل إشارة إلى الإدراك ، إذ الإحالة هنا إلى فكرة الاختبار أو الامتحان Epreuve ، أعني امتحان الفكرة عن طريق التطبيق أو الاختبار العملي ، بحيث إن الخطأ نفسه يبدو هنا ضرباً من الفشل أو الخسارة . وبهذا المعنى الأخير تصبح « الحقيقة » أقرب ما تكون إلى الاعتقاد الحيوي La croyance vitale على نحو ما فهمه نيومان Newman وتلك فكرة لا يستبعد أن يكون وليم جيمز قد أخذها عن والده هنري جيمز (ذلك العالم اللاهوتي النازل من سلالة أرسون) . وعلى كل حال فقد ذهب جيمز إلى أن الحق لا يكون حقاً إلا إذا كان في خدمة الخير ، كما ذهب أيضاً إلى أن الحقيقة الحية ليست فكرة تنتقل من ذهن إلى آخر ، بل إنما الحياة وحدها هي التي تفصل في قيمة الحقائق (E. Bréhier : « Histoire de la Philosophie » , t. II., P. 1040)

ولو أننا أردنا أن نعرف الأصل في نظرية جيمز في الحقيقة ، لوجدنا أن نزعة جيمز التجريبية هي التي دفعت إلى جعل « الحقيقة » ضرباً من « التحقق » Vérification ، كما هو الحال في العلوم مثلاً . والواقع أن كل الحقائق العلمية إن هي إلا مجرد فروض نتحقق من صحتها عن طريق ملاحظة التجارب الجزئية وليست أشد النظريات العلمية احتمالاً وانسجاماً سوى مجرد فروض ، إلى أن تثبت من صحتها بالرجوع إلى وقائع ملاحظة . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى سائر تصوراتنا ومفهوماتها فإنه لا بد من أن نخضعها لحكم التجربة ، حتى نتحقق من صحتها علمياً . فإذا ما طبقنا على المعاني والتصورات والأفكار هذا المنهج التجريبي ، كان في استطاعتنا أن نميز بين القضايا الصحيحة والقضايا الكاذبة ،

لأن الحقيقة ليست سوى اسم الجنس الذى ينطبق على كافة أنواع الأفكار ذات القيمة العملية المحددة ، مما تتحقق عملها من تأثيره في مجال التجربة . وهذا ما ينيه ولیم جيمز حينما يقول إن « الحقيقة » لا تعنى في مجال الأفكار والمعتقدات شيئاً آخر سوى ما تعنيه في مجال العلم . والواقع أن الأفكار نفسها إنما هي أجزاء من التجربة ، وهى لا تصبح حقيقية إلا بقدر ما تبيننا على أن تكون علاقات مرضية جديدة مع أجزاء أخرى من التجربة . فللحقيقة إذن طابع ذرائعى Instrumental (على حد تعبير ديوى) ، لأن وظيفة الحقيقة تنحصر في الربط بين أجزاء تجربتنا ربطاً عملياً مرضياً ناجحاً . وهكذا يقرر جيمز مع مدرسة شيكاغو أن صدق الأفكار إنما يعنى قدرتها على العمل أو على أداء وظيفة : ' Truth in our ideas means their power to ' work ' .

لقد كان الفلاسفة القدامى يتوهمون أن هناك عالماً معقولاً ، فوق الزمان والمكان ، فيه توجد كل الحقائق الممكنة ، فكانت القضايا الإنسانية في نظرهم صادقة بقدر ما تتجىء مطابقة لذلك الحقائق الأبدية . ولما جاء المحدثون أنزلوا الحقيقة من السماء إلى الأرض ، ولكنهم ظلوا يرون في الحقيقة شيئاً سابقاً على أحكامنا وقضايانا . وما مهمة العلم في نظر المحدثين سوى الكشف عن الأشياء والواقع ، إذ بذلك ينسئ لنا أن نخرج الحقيقة من مكانها وأن نلقى عليها من الضوء ما يكفي للوقوف على قوانين الأشياء . وبهذا المعنى ظل المحدثون ينظرون إلى الواقع على أنه كل منظم متناسك تسود بين أجزائه رابطة منطقية هي الحقيقة نفسها . ولكن التجربة — على نحو ما رأها جيمز — لا تكشف لنا عن أى شيء من هذا القبيل : إذ أن العالم كما رأينا ليس وحدة متناسكة ، بل هو مجموعة من الأشياء التى تتطور وتتغير في صيرورة مستمرة وزمان حى متعدد . . وإذا كان الرأى التقليدى القائم على فكرة الثبات يعرف الحقيقة على أساس تطابقها مع شيء موجود من ذى قبل ، فإن ولیم جيمز لا يرى في الحقيقة مجرد نسخة مطابقة لما قد كان أو ما هو كائن ، بل هو يرى أن الحقيقة تؤذن بما سيكون ، أو هى على الأصح تعدد فعلنا لما سوف يكون . وبعبارة أخرى فإنه إذا كانت الفلسفة التقليدية تميل إلى أن تجعل « الحقيقة » تظـلـ

دائماً إلى الخلف ، فإن الفلسفة العملية تجعلها تنظر دائماً إلى الأمام . وقد لخص
برجسون (في المقدمة التي كتبها للترجمة الفرنسية لكتاب وليم جيمز المسمى
بالبرهانزم) وجهة نظر جيمز في الحقيقة فقال : « بينما ترى المذاهب الأخرى
أن أية حقيقة جديدة إن هي إلا اكتشاف Découverte ترى الفلسفة العملية
أنها اختراع » invention ⁽¹⁾ .

من هنا نرى أن « الحقيقة » في نظر جيمز ليست « صفة ساكنة »
أو « عاصبة قارة » Stagnant property في أية فكرة من الأفكار ، بل هي أقرب
ما تكون إلى حدث يمرض للفكرة فتصبح بمقتضاه صحيحة . وفي هذا يقول
جيمز بصريح العبارة : Truth happens to an idée . It becomes true ,
(P 201) is made true by events (كما رأينا)
لا تجعل من الحقيقة مجرد توافق بين أفكارنا والواقع ، بل هي تقرر أن
الفكرة تصبح حقيقة حيناً يثبت بالتجربة أنها فكرة صالحة مفيدة . والواقع
أن الفلسفة العملية هي النتيجة المنطقية الضرورية للزعة التجريبية . لأنه إذا
كانت الحقيقة كامنة في الاحساس وحده ، وإذا كان « التصور » Concept هو
عبارة عن خلاصة تحكمية للتجربة الحسية ، فإن القيمة الوحيدة للتصور سوف
تتصرف في طابعه التحكمي Arbitraire من حيث هو ملامم أو محقق لفاية
عملية . ومن جهة أخرى فإنه إذا كان « التصور » ذاتياً صرفاً ، وإذا لم يكن
ينطوي في ذاته على حقيقة واقعية موضوعية ، فإن محتمه لا يمكن أن تحدّد إلا
بالنظر إلى نتائجه ، أي بتطبيقه على الحقيقة الخارجية ، ومعرفة مدى نجاحه
أو فشله في هذا السبيل . وتبعاً لذلك فإن المذهب العمل Pragmatism لابد
أن يستحيل إلى مذهب تطبيق Practicalism ينادي بامتحان الأفكار عملياً
لمعرفة قيمتها ، وأثرها ، وفائدتها ، وقوتها .

ويذهب جيمز إلى أننا لن نستطيع مطلقاً أن نتجاوز نطاق التجربة ،

(1) Ch Bergson : « Introduction : Verité et Réalité » dans « Le
Pragmatisme » trad. franc., Paris, 1911. P. 11.

فليس هناك موضع لأن نتحدث عن حقيقة مطلقة ، أو عن « شئ في ذاته » ، يكون نطاق كل منهما فيما وراء الظاهرة . وهكذا يستبدل جيمز بتلك الحقيقة المطلقة — التي لن تغير منها أية تجربة مستقبلية كائنه ما كانت ، حقائق متغيرة تتحقق من صحتها عن طريق التجربة ، وتثبت من صحتها بالرجوع إلى نتائجها العملية . وما دامت « الحقيقة » Truth هي « التحقق » Verification ، فإن الأفكار الحقيقية إنما هي عبارة عن أفكار موجبة ، أو فروض ناجحة ، أو عمليات مشرة . وليس من المهم أن تكون ثمرة الفكرة مباشرة ، إذ قد لا نستطيع أن نتوصل إلى النتائج العملية المترتبة على فكرة ما من الأفكار بطريقة سريعة مباشرة ، دون أن يكون في ذلك ما ينفي عن تلك الفكرة طابع « التحقق » ، أو إمكانية التحقق Verifiability على الأقل . والواقع أننا كثيراً ما نكفي أنفسنا بثبوت التحقق من الكثير من أفكارنا العادية ، اكتفاء بهذه الإمكانية (إمكانية التحقق) التي نحن على ثقة منها . ولهذا فإن جيمز يقرر أن معظم الحقائق تدش على نظام مالي قوامه الاستدانة Credit system وتظل أفكارنا ومعتقداتنا سارية المفعول ، طالما ظل الناس يتقبلونها دون تحد أو توسس ، مثلها في ذلك كمثل أوراق النقد التي تظل عتقطة بقيمتها طالما ظل الناس يتداولونها فيما بينهم (« Pragmatism » , P. 207) .

ولو أننا أقمنا النظر في مذهب جيمز في « الحقيقة » Truth ، لوجدنا أنه يستعمل كلمة « نتائج » Consequences بمعنيين مختلفين ، مما يدلنا على أنه قد ظل متأرجحاً بين المزاج الحشن Rough-minded والمزاج الرقيق Tender-minded . أما المعنى الأول فهو ذلك الذي يقرر أن معنى أية قضية Statement هو عبارة عن نتائجها المباشرة التي يمكننا أن نتحقق منها عن طريق التجربة . وهذا هو ما قصد إليه بيرس في الأصل بنظريته في المعنى ، حينما ذهب إلى أنه حيث لا يكون ثمة نتائج عملية مباشرة ، فليس ثمة معنى . والمنهج العملي — مفهوماً على هذا النحو — هو وثيق الصلة بفلسفة الذرائع Instrumentalism وبعض الفلسفات الوضعية المعاصرة . ولو أخذنا بوجهة نظره ، لكان علينا أن نسلم بأنه ليس ثمة موضع لإثارة الكثير من المشاكل

المتناظيرية كمشكلة الله مثلا : لأنه سواء قلنا إن الله موجود أم قلنا إنه غير موجود ، فإنه لن يكون في استطاعتنا عن طريق التجربة الموضوعية المباشرة أن نتحقق من وجود أى فارق حقيقى بين معنى هاتين القضيتين .

وأما المعنى الثانى لكلمة « نتائج » Consequences عند وليم جيمز فإنه يشير إلى النتائج غير المباشرة التى تترتب على الإيمان بفكرة أو التمسك بمقيدة . وفى هذه الحالة ليس للقضية ذاتها نتائج موضوعية مباشرة نتحقق منها عن طريق التجربة ، بل إن للإيمان بتلك القضية نتائج عملية مرضية . وهذا المعنى يمكننا أن ننظر إلى الإيمان بالله على أنه يعطى معنى ، لأنه يحدث بالفعل اختلافاً كبيراً فى حياة المؤمن . بيد أن النتائج المترتبة على هذا الإيمان فى مجال التجربة ليست مستخلصة من القضية ذاتها ، أو من الواقعة المفترضة ، بل هى وليدة الاعتقاد بأن هذه القضية أو الواقعة المفترضة مثل هذه النتائج . وبعبارة أخرى فإنه ليس وجود الله نفسه هو الذى يحدث فرقاً أو اختلافاً فيما يختبره الفرد فى مجال تجربته ، بل كل ما هنالك أن اعتقاد الفرد بوجود إله من شأنه أن يصنع بصيغته الخاصة موقفه من الحياة ونظراته العامة إلى الوجود ، فيحدث نتائجه بطريقة غير مباشرة . وحينما يشعر المرء بالراحة أو السلى لأنه على يقين من أن الله موجود ، فإن هذه الراحة أو تلك السلى ليست هى معنى إيمانه بأن الله موجود ، وإنما هى مجرد نتيجة لتمسكه بهذا الإيمان أو ذلك الاعتقاد . Belief .

ومهما يكن من شئ ، فإن وليم جيمز قد فهم كلمة « نتائج » على نحوين مختلفين ، فوقع بذلك تحت تأثير كل من العقليتين الحشنة والرفيقة ، دون أن يستطيع التوفيق بينهما تماماً . ولو أن جيمز بقى مخلصاً للبداىة العمل على نحو ما وضعه بيرس ، لكان عليه أن يجعل محك صدق الأفكار هو الرجوع إلى نتائج العملية المدركة Perceptual فى صميم التجربة . ولكنه وسع من معنى كلمة « نتائج » فأدخل فى نطاقها الآثار الوجدانية والغابات العملية . . . الخ . وهكذا أصبح « الحق » فى نظر جيمز يعبر عن « الملائم » Expedient فى مجال التفكير ، كما أن « الخير » هو « الملائم » فى مجال السلوك . وربما كان فى وسعنا

أن نفهم خطورة الثورة التي تحدثها مثل هذه النظرة إلى « الحق » لو أننا توقفنا قليلاً عند بعض الأمثلة التي يقدمها لنا ولهم جيمز نفسه في هذا الصدد . ولناخذ على سبيل المثال ذلك النزاع القائم بين المادية والروحية لكي نرى على أى الوجوه يريد المنهج العملي أن يفصل فيه . وهنا يمكننا أن نتساءل : ما الفارق بين نظرة الماديين إلى الكون ، ونظرة الروحيين إليه ؟ الواقع أننا إذا اقتصرنا على النظر إلى « ماضى » هذا الكون ، فسرى أنه يستوى في ذلك أن نقول إن العالم هو من صنع المادة أو إنه من صنع روح إلهية . وأما إذا نظرنا إلى هذا العالم الذى نعيش فيه ، ذلك العالم الناقص غير المكتمل الذى له مستقبل ، فسرى أن هنالك فارقاً كبيراً بين المادية والروحية . والواقع أن الفلسفة العملية تريد دائماً أن تحول أنظارتنا نحو المستقبل ، فإيها من كل هذه المشكلة إنما هو أن تعرف نوع العالم الذى يعدنا به كل من المذهب المادى والمذهب الروحى . فإذا ما نظرنا إلى المشكلة على هذا النحو ، تبين لنا أن المذهب المادى هو عبارة عن فلسفة تفسر الظواهر العليا بالظواهر الدنيا . وتحدد مصير العالم بالرجوع إلى القوى الفاشية المعباء الموجودة في الكون . فالمذهب المادى يجعل مستقبل العالم رهنا بنظام آلى ، وهو بذلك ينكر وجود نظام خلقى أبدي في صميم القوى الكونية ، بينما نجد أن الحاجة إلى نظام خلقى أبدي هي من أعق حاجات القلب البشرى . وأما المذهب الروحى ، فإنه إذ يقرر أن الروح ليست مجرد مظهر بسيط من مظاهر الكون ، بل هي قوة فعالة تعمل في صميم الكون وتساهم بنشاطها الخاص في التغيير من صفحة العالم ، فإنه يفتح أمام آمالنا الإنسانية الواسعة أفقاً رحباً يتجاوب مع حاجات القلب البشرى . وهكذا نجد « أن العقيدة الروحية في شتى صورها من شأنها دائماً أن تقودنا إلى عالم مليء بالوجود والاماني ، بينما تقرب شمس المادية في محيط هائل من الحسرة وخيبة الأمل . »^(١) . (W. James: "Pragmatisme", trad. franç., p. 109.)

(١) إليك نص عبارة جيمز بالإنجليزية : —

„Spiritualistic faith in all its forms deals with a world of promise, while materialism's sun sets in a sea of disappointment.“
(„Pragmatism“ , p. 108.)

من هذا نرى أن المنهج العملي (على حد تعبير جيمز نفسه) من شأنه أن يضع حداً لتلك المناقشات الميتافيزيقية التي لا سبيل إلى الفصل فيها بأية طريقة أخرى . فهل نقول مثلاً بأن العالم واحد أم كثير ؟ وهل نقول بأنه محكوم بالقضاء والقدر أم أنه قائم على الحرية ؟ وهل نقول بأنه مادي أم رוחي ؟ كل هذه المسائل الميتافيزيقية هي في نظر جيمز بما يصعب الفصل فيه عن طريق النظر العقلي وحده ، فلنرجع إذن إلى التجربة لكي نتحقق من النتائج العملية التي تترتب على القول بهذا المذهب أو ذاك . وأما حيث لا توجد فوارق عملية بين المذهب وقيضه ، فإن معنى هذا أنهما متساويان (كما سبق لنا القول) وبالتالي فإنه ليس ثمة معنى لإثارة أى نزاع حول صحة الواحد منهما دون الآخر . وعلى ذلك ، فإن المنهج العملي يريد أن يفصل في المناقشات الميتافيزيقية القيمة بالرجوع إلى نتائجها العملية وآثارها المباشرة وغير المباشرة . "Pragmatism" (P. 45) . والحق في نظره لا بد أن يكون ملائماً ، مفيداً ، مرضياً ، متلائماً مع غيره من الحقائق . فليست « المنفعة الفردية » هي محك صدق الفكرة ، بل لا بد للفكرة الحقيقية من أن تتلاءم مع غيرها من الأفكار العامة التي ثبتت صحتها عملياً . وعلى الرغم من أن جيمز يهيب بإرادة الاعتقاد (كما سنرى بعد حين) فإنه لا يدع الاعتقاد رهناً بإرادة تصفية القول للشيء كمن فيكون ، بل هو يرى أن كل اعتقاد لا ينسجم مع غيره من الاعتقادات لا بد أن يكون اعتقاداً خاطئاً . ولكننا سنرى مع ذلك أن جيمز سيجعل للاعتقاد دائرة خاصة فيها تصبح الحقيقة قابلة للتغير باكتشافنا لوقائع جديدة ، كما أصبح أيضاً مسألة قابلة للزيادة أو النقص A matter of degree . وهنا سيأخذ المذهب العملي صورة « فلسفة إرادية » . تأتي أن تجعل من العقل الحكم المطلق الذي يفصل في صحة الحقائق ، لكي تهيئ بالإرادة والمواطف مسلة بما لها من حق مشروع ، حتى في مجال الاعتقاد نفسه .

إرادة الاعتقاد عند ولیم جیمز :

يذهب ولیم جیمز إلى أن هناك أفكاراً ليس في استطاعتنا أن نحكم عليها بأنها صحيحة أو كاذبة ، لأن المعرفة العلمية الصحيحة مستحيلة تماماً في دائرتها . فإذا ينبغي أن يكون موقفنا بالنسبة إلى مثل هذه الأفكار ؟ هل ينبغي علينا أن نتوقف عن الحكم عليها ، أم هل يحسن بنا أن نفترض عدة فروض من أجل تفسيرها ؟ الواقع أننا لا نستطيع أن نغيا أو أن نفكر ، دون قدر من الإيمان أو الاعتقاد ، وليس الاعتقاد إلا مجرد فرض ناجح Working hypothesis . فلماذا لا نلتجئ إلى « إرادة الاعتقاد » حيث يمسر الوصول إلى بداية عقلية يقينية ؟ ألا يحدث أحيانا أن يكون « الاعتقاد » نفسه عاملاً فعالاً من عوامل « تحقق » ما نؤمن به أو ما نمتقده ؟ إن اعتقادك بأمانة شخص قد يكون هو الكفيل ببث روح الأمانة في نفسه ، كما أن ثقتك به قد تجعل منه شخصاً جديراً بالثقة حقاً — فلماذا لا نقول إن هناك حالات فيها يخلق « الإيمان » Faith نفسه وسائل تحقيقه ، بحيث يصح القول بأن الفكرة تولد الواقعة ، كما أن الرغبة تولد الفكرة ؟ Thought becomes father to the fact, as the wish was

father to the thought :

إن البعض ليلظن أن كل ما لدينا من معتقدات يقوم على بداية موضوعية قوامها المنطق والنظر المجرد Pure insight ، ولكن الواقع أن الإرادة دخلاً كبيراً في معظم ما ندين به من معتقدات . فنحن لسنا موجودات عقلية محضة تولد كل معتقداتها عن اقتناع عقلي وبداية منطقية ، بل إن عامل « الاختيار » Option هو الذي يحدد اعتقادنا Belief إلى حد كبير . ومعنى هذا أن طبيعتنا غير العقلية تؤثر بشكل واضح في معظم آرائنا ومعتقداتنا ؛ بل إننا حتى إذا اعتقدنا أن هناك حقاً ، وأن عقلنا يمسر لإدراك هذا الحق ، فإن هذا الاعتقاد نفسه إن هو إلا تعبير عن رغبة وجدانية تدخل فيها بعض عناصر إرادية وأخرى اجتماعية . وحينما نجد أنفسنا يرازه ضرورة عملية تقتضي منا أن نختار ، فلا تسارع إلى الاختيار ، بل تؤثر أن نعلق الحكم ، فإننا هنا لا نمتنع تماماً عن

الاختيار ، بل نحن نختار بالفعل عدم الاختيار ، وبذلك نعبر عن اتجاه إرادى من نوع خاص . ومهما يكن من شيء ، فإننا لا نكشف مطلقاً عن امتحان معتقداتنا عن طريق التجربة نفسها ، بدليل أننا نختبر آراءنا فى مجال التطبيق العملى ، فنعدل منها أو نحتفظ بها أو نستبدلها بغيرها . ولا تقاس قيمة معتقداتنا بمعرفة الأصل الذى صدرت عنه *Terminus a quo* ، بل بمعرفة الغاية التى أفضت إليها *Terminus ad quem* . فليس المهم أن نعرف من أين استقيت الفروض التى تأخذ بها ، بل المهم أن نعرف ما إذا كانت فروضاً ناجحة توصلك بالفعل إلى نتائج عملية مرضية . (Cf. W. James: "The Will to believe",

1915, P. 1 — 31)

إن ما يكون العالم فى كل لحظة من لحظاته هو فى نظر جيمز معتقداتنا نحن: فإن الطابع الذى يأخذه العالم يتوقف إلى حد كبير على إيماننا نحن ؛ بل ربما كان فى استطاعتنا أن نقول إن ما هو كائن يتوقف إلى حد غير قليل على ما نبغى أن يكون . وهنا يوجه جيمز نظرنا إلى أن العالم — فى جانب كبير منه — ناقص ومرن *Plastic* ؛ وفى هذا الجانب بالذات مجال واسع للفعل الإنسانى الذى لا بد له من أن يغير من مجرى الوقائع . والإيمان الفردى إنما يقوم فى عالم ناقص متكرر: إذ هنالك يمكن للاعتقاد أن يعمل عمله وأن يساهم بشكل فعال فى التغيير من صفحة هذا العالم . وماذا عسى أن تكون إرادة الاعتقاد إن لم تكن تعبيراً عن قدرة الإرادة الإنسانية على الفصل فى الكثير من المسائل الأخلاقية والدينية بالرجوع إلى التجربة نفسها ، حيث يستحيل على العقل أن يقدم لنا من الأدلة النظرية ما يكفى للفصل فى تلك المسائل ؟

إن البعض ليؤثر الامتناع كلية عن البحث عن الحق ، خشية الوقوع فى الخطأ ؛ وأما الفيلسوف العملى فإنه يعرف أن البحث عن الحق مهمة خطيرة لا بد فيها من الجرأة والمخاطرة ، ولهذا فهو لا يريد تعليق الحكم ، بل يؤثر الوقوع فى الخطأ عن الامتناع كلية عن البحث . ومتى استطاع الإنسان أن يعثر على الحق مكفولاً بشئ الضمانات ، حتى يتوقف عن الحكم بدعوى أنه ليس ثمة

بداهة يقينية أو ليس ثمة ضمان اصحة معتقداتنا؟ إن الحياة لا تحتل أدنى تأخير، فلماذا لا نعمل واضعين حياتنا نفسها بين أيدينا، حتى ندع للتجربة نفسها أن تفصل في معتقداتنا وآرائنا ومبادئ أفعالنا؟... إن الحقيقة، كما يراها دعاة البرهانزم هي بمثابة مهمة أو مشروع Entreprise فهي تتطلب جهداً فعالاً، لا مجرد انتظار سلبى فيه نتوقع ورود البداهة أو اليقين أو الاقتناع، وليس في استطاعة الجراح الذى لا يعرف ما إذا كانت العملية التى سيقوم بها كافية بإنقاذ حياة المريض أم لا، أن يتوصل إلى الحقيقة بالتوقف عن الحكم، بل لا بد له من أن يتخذ فرضاً محتملاً يعمل بمقتضاه. وفضلاً عن ذلك، فإن التجربة تشهد بأننا إذا عاملنا شخصاً على أنه عدو، فإن هذا قد يخلق منه عدواً بالفعل، وإذا عاملناه على أنه صديق، فإن هذا قد يجعل منه صديقاً بالفعل. أفليس في هذا أكبر دليل على أن العامل الذاتى للإرادة في مثل هذه الحالات هو الذى يميز بين قضية وأخرى؟ إن أى مشروع نريد أن نحققه ليس في ذاته بناجح أو فاشل، إلى أن نعمل، فيبين للجميع بوضوح أن الإرادة التى نعتقد أن مشروعها ناجح هي الكفيلة بأن تجعله ينجح بالفعل. أفليس معنى هذا أن إيماننا بواقعة من شأنه إلى حد كبير أن يساعدها على التحقق؟

إن العالم — على نحو ما يتصوره جيمز — حقيقة مرنة فيها مجال واسع للإيمان أو الاعتقاد، بل هو واقعة خفية فيها من الفوضى أو الاضطراب ما يستلزم وجود الإنسان. فنحن ضروريون للتغيير من صفحة هذا العالم، بل ربما كانت طبيعتنا البشرية نفسها قد جعلت لهذا الكون المضطرب الذى لن يلقى خلاصه إلا على أيدينا نحن! ولكننا لا يمكن أن نضمن لأنفسنا النجاح مقدماً في هذا العالم، لأننا نعيش في عالم متقلب متغير لا يقدم لنا مثل هذه الضمانات! فالكون الذى يصفه لنا جيمز هو كون حلى بالقلق والصراع والمخاطرة، وليس فيه موضع للثقة أو الأمن أو الاطمئنان. ولكن حياتنا مع ذلك هي معركة حقيقية، لأن انتصاراتنا هي انتصارات للعالم نفسه، وهزائنا

هى هزائم كونية بمعنى الكلمة . وإذا كان وليم جيمز قد علق أهمية كبرى على إرادة الاعتقاد ، فذلك لأنه قد تصور أفعالنا على أنها نقط تحول هامة فى مجرى العالم نفسه ، كأن العالم ينمو بنمونا ، أو كأنه يتغير فىنا وبنا .

مشكلة الشر :

لقد رأينا كيف جعل جيمز للإرادة دوراً فعالاً فى صميم الدراما الكونية ، فليس عجباً أن نراه يقرر أن مشكلة الشر ليست نظرية تحل بقولنا إن الشر عدم أو نقص أو لا وجود ، بل هى مشكلة عملية لا سبيل إلى حلها إلا بالرجوع إلى التجربة نفسها من أجل التحقق من أن فى استطاعتنا بالفعل أن نجعل من العالم شيئاً خيراً . فليس العالم شراً محضاً كما يزعم أنصار التشاؤم ، وليس هو خيراً محضاً كما يزعم دعاة التفاؤل ، بل هو حقيقة مرنة قابلة للتحسن ، بشرط أن تصح عزمنا على أن نستخلص منه خير ما فيه . والتحسين الذى يذهب إليه جيمز لا يعنى استئصال شأفة الشر ، بل إن معناه قهر الشر أو التغلب عليه . ومن هنا فإن التفاؤل الذى يدعو إليه جيمز ليس فى واقع الأمر سوى مجرد تعبير عن نزعة أخلاقية تؤمن بإمكان التحسين *Moralisme mélioriste* . وما دامت الإرادة هى التى تخلق إلى حد كبير ذلك العالم الذى تعيش فيه فإن علينا أن نقول : « إن العالم خير » ، لأنه ليس إلا ما نجعل منه ، وإنا لجاعلون منه شيئاً خيراً ، « The world is good, we must say, since it is what we make it — and we shall make it good. » (Cf. W. James: « The sentiment of rationality », in « The Will to believe », 1915, pp. 63 - 110.) وبينما نذهب بعض المذاهب المثالية المطلقة إلى أنه ليس للشر من وجود حقيقى ، نرى جيمز يقرر أن الشر لا يقل واقعية عن الخير ، وأنا إذا أنكرنا وجوده ، فقد أنكرنا وجود الخير أيضاً . فليست مهمتنا أن نرى العالم خيراً ، بل أن نجعل منه عالماً خيراً . وليس علينا أن ننكر وجود الشر ، بل إن علينا أن نعترف بوجوده ، لكي نعمل بكل ما لدينا من قوة على محاربته والتغلب عليه . وبعبارة أخرى فإن وجود

الشر ليس موضوعاً لمشكلة ، بقدر ما هو مسألة واجب علينا أن نقوم بأدائه
وما هذا الواجب سوى جهد إرادى فيه نعمل على قهر الشر ونصرة الخير .
(Cf. J. Wahl : " Les philosophies pluralistes d' Angleterre et
d' Amérique.", pp. 152 - 153.) فليس من واجب الفيلسوف أن يظل
محايذاً أو غير مكترث بالنسبة إلى مشكلة « خلاص » الكون ، بل إن عليه أن
يساهم بقسط وافر في تحقيق ذلك الخلاص . والمذهب التحسنى « Mèliorisme »
الذى يدعو إليه جيمز يقف موقفاً وسطاً بين مذهبي التفاؤل والتشاؤم ،
فلا يسلم من جهة بأن « خلاص » الكون أمر أكيد مفروغ منه ، ولا يدعم
من جهة أخرى أنه أمر مستحيل لا سبيل إلى تحقيقه ، بل هو يرى فيه
شيئاً يمكناً من شأنه أن يصبح محتملاً أكثر فأكثر كلما زادت الشروط
المطلوبة لتحقيقه . ("Pragmatism", ch. VIII.) وما دام المستقبل
مفتوحاً ، وما دامت هناك إرادات فردية لا تكف عن العمل على إنقاذ
العالم ، بل ما دام في استطاعة كل فرد على حدة أن يقوم بدوره الخاص في
عملية الغناء Rêdemption أو الخلاص Salut ، فليس هناك ما يبرر اليأس من
مصير هذا العالم . هذا فضلاً عن أن كل فرد إنما يحقق خلاص العالم حينما
يعمل على خلاص نفسه .

مشكلة الحرية :

لفطرة ولهم جيمز إلى الحرية مرتبطة من ناحية بنزعته التعددية في النظر
إلى العالم ، ومرتبطة من ناحية أخرى بمذهبه السيكلوجى في الجهد الإرادى .
أما من الناحية الأولى فإننا نعلم أن ولهم جيمز يتصور العالم على أنه واقعة
مرة لا تكف عن التغير والتشكل والتجدد ، بحيث أن الحرية نفسها تبدو
هنا بمثابة صورة من صور الجدة Nouveauté أو الأصالة Originalité التى تميز
ذلك العالم المتكثر . والواقع أن معانى الصيرورة والتغير والجدة والصدقة
والحرية هى من المعانى المتلازمة التى لا تكاد تنفصل عن المذهب التعددى .
ولهذا فإننا نلاحظ أن جيمز يربط بين فكرة الجدة وفكرة الصدقة ، فيقول

إن الصدفة *Le hasard* إنما تعنى التعدد والكثرة . وبعبارة أخرى فإن الجدة والصدفة هما إسمان مختلفان يعبران عن عنصر واحد في صميم الواقع . والقول بالتعدد يستلزم بالضرورة الأخذ بفكرة انعدام الحتمية *Indeterminisme* . فالحرية عند جيمز هي جدة وصدفة ، كما أنها اختيار بين تمكثات محضة . والعالم الذى يتصوره جيمز هو عالم واقعى فيه موضع للممكنات . ولكن إذا كانت الجدة هي عبارة عن إمكانية حقيقية في هذا العالم ، فذلك لأن الكون المتكرر هو الذى يتلاءم وحده مع القول بنشاط أخلاق رادى . وفي هذا يقول جيمز نفسه : « إن اللاحتمية هي الوسيلة الوحيدة لتحطيم هذا الكون إلى أجزاء خيرة وأجزاء شريرة ، تمهيداً لمناصرة الأولى ضد الثانية » .^(١) ومن هذا نرى أن دفاع جيمز عن الحرية مرتبط أيضاً برغبته في صيانة حقوق الأخلاق أمام الكون ، مما يدلنا بوضوح على أن مذهبه في الحرية وثيق الصلة بنزخته الأخلاقية ومذهبه في التحسن *Méliorisme* . وحتى حينما يدافع جيمز عن فكرة « الإمكان » *La contingence* فإنه لا يدافع عن هذه الفكرة من وجهة نظر ميتافيزيقية بصرية ، بل من وجهة نظر أخلاقية ، باعتبار أن الإمكان شرط للحرية والجدة .

أما إذا نظرنا إلى الحرية على ضوء مذهب جيمز السيكولوجى ، فإننا سنجد أننا هنا بإزاء مذهب إرادى لا ينظر إلى العقل *Mind* على أنه جوهر ، بل على أنه فاعلية ونشاط *Activity* . وإذا كان الناس قد دأبوا على أن ينظروا إلى الإرادة على أنها ملكة عجيبة مطوية في أعماق النفس ، ومغلقة بالأسرار من كل جانب ، كأن تصميئات الإرادة هي عبارة عن أحكام تعسفية لا سبيل إلى فهمها مطلقاً ، فإن جيمز يربط (على العكس) بين الإرادة وبين عمليات التدبر أو التروى وسائر مظاهر الحياة الشعورية . فالإرادة أو المشيئة *Volition* في نظره ليست منفصلة أو منعزلة عن باقى مظاهر الحياة العقلية ، بل هي تعبر

(1) Cf. R. B. Perry : "The Thought and Character of William James." , vol. I , p. 632.

عن ذلك الميل الذهني — الحركي *Ideas - motor* الذى يدفع بالإفكار دائماً إلى إنتاج مجموعة من الحركات ، اللهم إلا إذا عاقبتها أفكار مضادة أو معارضة . ومعنى هذا أن كل فعل إرادى إنما هو مجرد نموذج لذلك الفعل الذهني الحركي . وماهية الإرادة لا تنحصر إلا في استعداد الذهن لتركيز انتباهه في فكرة واحدة مع استبعاد غيرها من الأفكار . وحينئذ يتحقق ذلك ، فلا بد من أن يتولد الفعل على الأثر بطريقة آلية أو توماتيكية . وعلى ذلك فإن حرية الإرادة (كما يفهمها جيمز) إن هي إلا قدرة الذهن على التحكم في جهده الانتباهي .

(Cf. W. James : "Psychology", vol. II., pp. 558 - 579.)

ولو أمعنا النظر في فلسفة جيمز العملية ، لتبين لنا بوضوح أن الأصل في هذه الفلسفة هو مذهب الإرادى الذى رسم بطايبه نظريته السيكولوجية . والواقع أن وليم جيمز قد ربط بين الحرية والانتباه ، لجعل من تركيز الانتباه المظهر الأول بل الفعل الأساسى للإرادة : *This strain of the attention* . *is the fundamental act of will* : وبعبارة أخرى فإن الظاهرة الرئيسية للنشاط الإرادى إنما تنحصر في جهد الانتباه . وما يسميه جيمز أحياناً بقدرتنا الخالقة *Flat* . إن هو إلا مجرد تمثيل عما تتصف به إرادتنا من مقدرة على الانتباه إلى موضوع عسير ، مع التمسك به بجعله حاضراً أمام الذهن . ومثل هذا الانتباه الإرادى هو الذى يولد الحركة اللازمة بطريقة مباشرة ، فدفع إلى تحقيق الفعل المراد تحقيقه . وهكذا نرى أن دفاع وليم جيمز عن الحرية وثيق الصلة بمذهبه التعددى ونزعتة الأخلاقية التحسنية من جهة ، وبمذهبه السيكولوجى ونزعتة الإرادية من جهة أخرى .

(Cf. J. Wahl : "Les philosophies pluralistes", pp. 148 - 150.)

فلسفة الدين :

لقد رأينا كيف جعل جيمز من الحرية نتيجة طبيعية للقول بأن هناك كثرة وجدة وصدفة ، إذ لى يكون لنا تأثير على العالم فلا بد أن يكون هذا العالم مرناً قابلاً للتغير ، حتى يقضى لنا أن نحقق فيه ما شئنا من معتقدات حية .

فالفلسفة العملية لا ترى في العالم نظاماً آلياً نحن فيه بمثابة العجلة الصغيرة أو الترس الصغير ، بل هي ترى أن الكون الحقيقي الذى تكشف لنا عنه تجربه هو ذلك الذى يتجاوب مع حاجتنا وميولنا ، والذى فيه نستطيع أن نعمل ونؤكد طابعنا . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى المشكلة الدينية ، فإن المذهب العملى إنما يدرس الدين من وجهة نظر الحاجات الإنسانية نفسها . وتبعاً لذلك فإن جيمز لا يعنى نفسه بالبحث عن أدلة لإثبات وجود الله ، وإنما هو يعنى مباشرة إلى الوقائع ، فيجمل نقطة بدئه هي « التجارب الدينية » نفسها . ولا يتحدث جيمز عن « التجربة الدينية » على العموم ، بل هو يتحدث عن تجارب دينية عديدة ، لأنه يرى أن للتجربة الدينية من الصور بقدر ما هنالك من أفراد متدينين^(١) . ومعنى هذا أننا هنا بصدد نزعة تجريبية فردية هي التي تسم بطابعها منهج جيمز في دراسة الفلسفة الدينية . وليست التجارب الدينية في نظر جيمز هي مجرد « وثائق » نقوم بجمعها ودراستها ، بل هي أقرب ما تكون إلى « كشاف » Révélations ندرس من خلالها كيف تتجلى الحقيقة الإلهية لأفراد مختلفين^(٢) .

ولكن قبل أن ندرس هذه « الحقيقة الإلهية » على نحو ما تصورهما جيمز (من خلال دراسته للتجارب الدينية المتعددة) لابد لنا من أن نقرر أن ما يكون صميم الدين (في نظر جيمز) إنما هو الشعور الدينى أو العاطفة الدينية . فليست العبارة بالطقوس والفرائض ، بل العبارة بالروح والديانة

(1) - The nature and quality of our religion depends on the type of person we are. - (" Varieties of Religious Experience " , p. 477:)

(٢) سترى فيما يلى كيف أن وجود الله عند جيمز لا يقوم على أدلة عقلية أو معرفة موضوعية ، بل هو وليد اعتقاد ديني قائم على « التجربة الدينية » بكل ما فيها من شعور وعاطفة ووجدان . وفي هذا يقول جيمز نفسه : « إن العمليات التصورية نستطيع أن نقوم بصنيف الوقائع أو تصرفها أو تأويلها ، ولكننا لا نستطيع إنتاج تلك الوقائع ، كما أنها لا نستطيع إعادة حدوثها في صورتها الفردية الخاصة . ذلك لأن هناك شيئاً دائماً ، بل شيئاً فردياً ، لا نستطيع أن يعدنا به أى شيء آخر إلا الإحساس أو الشعور . » , " There is always a plus , a thisness , which feeling alone can answer for. "

للشخصية الباطنة . والواقع أن الدين أمر شخصي في جوهره ، فليس المهم أن نعرف الأسس النظرية التي تقوم عليها عقائده ، بل المهم أن نقف على ثماره ونتائج . وفضلا عن ذلك ، فإن الدين وثيق الصلة بالحياة ، لأن كلا مناحيا وقفا لمزاجه الديني . ولما كان جيمز يريد أن يحكم على الشجرة بالنظر إلى ثمارها ، فإنه لا يحكم على التجربة الدينية إلا بالنظر إلى نتائجها . وهكذا نراه يقرر أن الشعور الديني هو عبارة عن شعور بالانسجام الباطن العميق ؛ شعور بالسلام والراحة والاختباط ، شعور بأن كل شيء يسير على ما يرام في داخلنا وفي العالم الخارجي أيضاً . وإذا كان من أخص خصائص الشعور الديني أنه يشعرنا بأن الحياة خلقة مدعة ، فذلك لأنه ينطوي على الإحساس بمشاركة قدرة أعظم من قدرتنا ، والرغبة في التعاون مع تلك القدرة في تحقيق أعمال المحبة والتوافق والسلام . فالتجربة الدينية (مهما تعددت صورها) لا بد أن تقودنا إلى الشعور بأننا نشارك بطريقة لاشعورية في موجود أعظم هو الله أو المبدأ الإلهي^(١) . وعلى الرغم مما يكتنف هذه التجربة الدينية من قلق وصراع وأزمات نفسية ، فإن من المؤكد أن شعور النفس بوجود قوة عليا تستطيع أن تجد لديها العون والمون من شأنه أن يأخذ بيدها دائماً في هذه الحياة . وليس هذا الشعور بمثابة وهم خادع لا أساس له ، بل إن التجربة لتدنا على أن في النفس من التيارات الروحية الخفية ما تعجز عن تفسيره النزعات الحسية السطحية . وإذا كان البعض قد توهم أن التجربة العلمية هي كل شيء ، فإن ولیم جيمز يقرر أن التجربة لا تقل أهمية ونفعاً وشرعية عن التجربة العلمية

(١) يقول جيمز في كتابه للشي : « آمعاء من التجربة الدينية » : « إن ما يظهرنا عليه الدين ... إنما هو في نهاية الأمر مجرد واحة مستظلة من التجربة ، إذ يقول الدين إن الإله the divine مائل بالفعل في تجربتنا ، وأن هناك علاقات متبادلة بيننا وبينه . . . »
(W. James : "Varieties of Religious Experience", ch. "Philosophy".)
وفي موضع آخر نراه يقول : « إن بيننا وبين الله علاقات تفضنا كما تفضه هو . »

"We and God have business with each other"
فليس العلاقات الدينية سوى معنى حيوي يشتمل فيها تنطوي عليه تلك العلاقات من مضمون باطن روحي حي (vital spiritual involvement) .
(Cf. W. James : Ibid . , pp. 516. f.)

نفسها ، إن لم تكن أكثر منها مباشرة وواقعية وامتداداً وحمقا . والواقع أن نقطة البدء في الدين هي « الجسم » Concrete أى الظاهرة (أو الواقعة) Fact بمظهرها الخصب الملىء ، أعنى بما في ذلك الفكر ، والعاطفة ، والإحساس الشامض بمشاركتنا في حياة هذا الكون ؛ بينما نقطة البدء في العلم هي « المجرد » L' abstrait ؛ أعنى مجرد عنصر مستخرج من الواقعة المعطاة ، ومنظور إليه بمفرده (على حدة .) فالعلم هو مجرد جزء لا يمكن أن يحمل محل الكل ؛ والإنسان إنما يستخدم العلم ، بينما هو يعيش على الدين . بيد أنه ليس هناك موضع في نظر جيمز للتحدث عن مثل هذا التعارض الجوهرى بين العلم والدين ، لأنه إذا كان العلم ينزع في صميمه إلى تفسير التجربة ، فإن الدين هو الآخر ليس إلا تجربة ، أو هو واقعية حبة نختبرها ونشعر بها . وقد قربت بين العلم والدين تلك الدراسات السيكلوجية الحديثة التى أظهرتنا على العلاقة المباشرة بين الذات الشاعرة والذات اللاشعورية ، فأصبح في استطاعتنا أن نزيد من خصب حياتنا الشعورية بالكشف عن مضمون تلك المنطقة اللاشعورية التى تسكن في أعقق أعماق ذواتنا ، والتى ترفع الناس أحيانا إلى درجة روحية سامية تمتنع على العقل والإرادة .

وليس في استطاعتنا أن نعرض هنا بالتفصيل لجميع مظاهر الحياة الدينية التى اهتم جيمز بتحليلها وشرحها في كتابه القيم المسمى بأشكال التجربة الدينية "Varieties of Religious Experience" ، ولكن حسبنا أن نقول إن جيمز قد اهتم على الخصوص بدراسة « الصلاة » Prayer و « التحول أو الانقلاب الدينى » Religious conversion ، و « التجربة الصوفية » Mystic experience أما الصلاة فهى الفعل الدينى الذى يقوم على الإيمان بأن من شأن ذلك الموجود الأعلى الذى يعطو على ذاتنا المتناهية وعلما المحدود أن يحقق فينا وفى العالم من الأحداث ما لا يمكن مطلقاً لهذا العالم وحده أن يحققه . وأما التحول الدينى فإنه يقترن دائماً بالشعور بفعل فائق للطبيعة من شأنه على حين فجأة (أو بالتدريج أحيانا) أن يغير من حياتنا بطريقة عميقة وحاسمة . وأما في

الحالات الصوفية فإن الذات تشعر باتحادها بالله ، كما تشعر بضرب من التحول أو الإبدال Déplacement في مركز طاقتها الشخصية نتيجة لذلك الاتحاد . وليست الحالات الصوفية بمثابة انحرافات في صميم الشعور الديني ، بل هي أعلى صورة من صور ذلك الشعور النفسي الذي يستولى علينا حينما نحس بأن وجودنا قد اتسع باستفراقه في موجود أعظم منا ، وهذا الشعور نفسه هو صميم الدين باعتباره تجربة حية . وعلى كل حال ، فإن الرجل المتدين (أيا ما كان لإيمانه الديني) يشعر بأن علاقته بذلك الموجود الأعلى الذي يتعاق به هي مصدر قوته وطاقته ورجائه في الحياة ، وهو لهذا يستمد من تلك العلاقة نفسها سعادة وسلاماً وغبطة روحية ما كان يمكن مطلقاً أن يحصل عليها عن طريق آخر^(١) .

من هذا نرى أن جيمز (وفقاً لمنهجه العملي) يستمد قيمة الدين من ظاهرة الحياة الدينية . وهو إذا كان يؤمن بالتأليه . Théisme ، فذلك لأنه يرى في هذا الإيمان إرضاء لحاجاتنا الإرادية والعاطفية والحسوية ، كما سبق لنا القول : « إن مبادئ البرجائزم لتقتضي بأن يكون فرض وجود إله فرضاً حقيقياً ، إذا كان من شأنه أن يبعث السلوى والسكينة في النفس البشرية ... ومهما كانت الصعوبات التي يتضمنها مثل هذا الفرض ، فإن التجربة تدلنا على أن له فله وتأثيره ؛ والمشكلة كلها إنما تنحصر في إصلاح هذا الفرض بحيث يصبح متوافقاً ومنسجماً مع غيره من الحقائق ذات الفعل والتأثير . »^(٢) والواقع أن

(١) لحس يوزرو نظرية جيمز الدينية في فصل قيم كتبه في كتابه المعروف باسم « العلم والدين » (E. Boutroux : « Sciences et Religion dans la philosophie Contemporaine. » , Flammarion, Paris, Ch. IV, pp. 298 — 339.) وانظر أيضاً W.H. Werkmeister : « A History of Philosophical Ideas in America. » , Ronald Press Company, New - York, 1949, pp. 206 — 210.

(٢) يرى وليم جيمز في الإيمان بأنه مجرد إشباع لحاجة بصرية ؛ فحينئذ نساله لماذا يؤمن بوجود الله ، نجد أنه لا يستطيع أن يسل ذلك بأداة عقلية أو براهين تجريبية ، بل كل ما يستطيع أن يفعله في الرد على سؤالنا هو قوله : « إنه لا بد أن يوجد ، لأنني في حاجة ماسة إليه » ؛ وكل الصارات التي يستعملها جيمز في تصويره قد تبدأ بمثل هذا الأقوال : « He must » أي هو لا بد أن يكون أولاد أن يعمل ... الخ . (Cf. Jean Wahl : « Vers le Concret » , 1923, p. 101)

من شأن فكرة الله أن تخضع على نظرنا إلى الكون شيئاً من الاتساع والعمق ، فضلاً عن أنها تجعل الكون أقرب إلينا وأكثر تألفاً معنا . وليس الله مجرد اسم ، أو موجود مجرد ، بل هو شخصية حقيقية متناهية ، توجد في الزمان ؛ أعني أنه ذات إلهية ، أو هو بالأحرى "أنت ، Thou; un toi . ولما كان الله شخصية متناهية ، فإنه لا يمكن أن يحيط بكل شيء . أو أن يعرف كل شيء . " ذلك لأن أعظم الذوات وأوسعها عقلاً قد تجعل مع ذلك طائفة من الأشياء التي تنكشف لغيرها من الذوات . " Problems of Philosophy" p. 130 ولا يتصور جيمز أنه على أنه خارج عن العالم أو متعال عليه ، بل هو بتصوره على أنه جزء من الكون ، أو هو يتحدث عنه أحياناً كما لو كان الحقيقة المثالية الباطنة في صميم الأشياء . وما دام الله هو الجانب المثالي من الأشياء ، فإنه لا يمكن أن يحوى كافة الأشياء أو أن يشمل في وجوده جميع الموجودات . ولا يخلق الله الأشياء من الخارج ، بل قد يكون من الممكن أن نقول إن الأشياء في جانبها المثالي تكون جزءاً من صميم وجوده . ومعنى هذا أن الله لا يخلق كل شيء ، هذا فضلاً عن أن الخلق بالنسبة إليه ليس بمثابة مجرد تنظيم آلى . وتبعا لذلك فإن وجود الشر ليس بدليل مطلقاً على عدم وجود الله ، إذ أن الله هو شريكنا الأعظم الذي لا يكف عن محاربة الشر معنا . وإذن فإن الشر موجود ، والله لا يألو جهداً في العمل على التغلب عليه . وبعبارة أخرى فإن الله موجود أخلاقياً مشخصاً بمدنا بموته في محاربة الشر ، دون أن يفرض علينا بمعانيته طريقاً معيناً لا يكون علينا من بعد سوى أن نسير فيه . وليس في استطاعة الله أن يضمن لنا خيرية العالم Goodness of the world هذا فضلاً عن أنه هو نفسه ليس بقادر على كل شيء ؛ ولكن إذا كان العالم كثيراً ما يحمي عن الطريق المرسوم فذلك لأن الله لا يكاد يكف عن أن يتخذ تصميمات جديدة ، وبالإجمال ، يصف جيمز الله بأنه خير ، ولكنه لا يقول إنه لا متناه أو إنه قادر على كل شيء .

(Cf. W. James: "Pragmatism", p. 928; "The Will to believe", p. 180)

ومع ذلك فإن ولیم جیمز يؤمن بنزعة فائقة الطبيعة Surnaturalisme ،
لأنه يرى أن هناك « معجزات » Miracles تعبر عن تدخل الله في صميم النظام
الطبيعي بطريقة مباشرة . فالعالم المثالي كثيراً ما يتدخل بطرق مفاجئة في صميم
العالم الواقعي ، مما يدل على أن الله كثيراً ما يغير من مجرى التاريخ بين حين
 وآخر ، وإذا كانت طبيعة إنمّا أية فكرة تتجلى فيها يترتب على هذه الفكرة من
 نتائج عملية جزئية ، أفلا يكون من الصواب أن نقول إن وجود الله إنمّا يتجلى
 بشكل واضح في تلك المعجزات التي تظهرنا بين الحين والآخر على عمل الله ؟
 وهذه المعجزات نفسها أليست هي أكبر مظهر على وجود حرية في صميم
 العالم ، ما دامت الحرية هي على حد تعبير رنوفيه Renouvier بداية مطلقة ؟
 الواقع أنه حينما يتداخل العالم المثالي والعالم الواقعي ، أو حينما يصطدم كل منهما
 بالآخر ، فهناك تنبثق المظاهر الحقيقية للجنة في صميم هذا الوجود .

(Cf. James : "Religious Experience", pp. 520, 521, 522.)

ولا يقتصر ولیم جیمز على القول بأن الله يعيننا ويشد من أزرنا ، بل
 هو يذهب أيضاً إلى أن الله في حاجة إلينا كأننحن في حاجة إليه : « إنني لست
 أرى ما يمنع من أن يكون وجود العالم اللامرئي متوقفاً إلى حد ما على ردود
 أفعالنا الشخصية بالنسبة إلى مؤثرات الفكرة الدينية . وفي هذه الحالة ليس
 ما يمنع من أن نقول إن الله نفسه يستمد من ولائنا وإخلاصنا عظمة وجوده
 ومقومات بقائه . » ومعنى هذا أننا ياإيماننا بالله تؤدي لله أجل خدمة وأعظمها ،
 إذ نساهم بذلك في تثبيت دعائم ذلك « العالم المثالي » . ولكن هل يكون معنى
 هذا أن الله هو مجرد فكرة يخلقها الإنسان لتقوية عزيمته وشخصيته ، بحيث
 يكون الله مجرد معين للإنسان أو مجرد خادم أمين له ؟ أم هل نقول إن إله
 جیمز هو مجرد تصور مثالي Conception idéale (على طريقة رينان Renan)
 يقرب الله من « مقولة المثل الأعلى L'ideal ؟ يبدو أن ولیم جیمز قد تصور
 الله على هذين النحويين معاً ، لجعل منه حيناً مجرد معين وخادم ، وجعل منه
 حيناً آخر مجرد مثل أعلى . ولكن إله جیمز ليس مجرد صديق ، ومعين ،
 وخادم لحسب ، بل هو رفيق كثير المطالب دائم الحاجات ، لأنه يفرض علينا

دائماً أبداً واجبات جديدة ، ومهمات كثيرة ، بادئاً فنيا حولنا جواً من
العواصف والمخاطر من شأنه دائماً أن يشهد مهمنا ، وأن يوقف فينا أعلى
الإمكانات وأسمائها .

وهنا قد يحق لنا أن نقسال : إذا كان الله متناها ، فما الذى يضطرنا إلى
أن نتحدث عنه بصيغة المفرد ، كأن ليس هناك إلا إله واحد ؟ ألا يمكن أن
تكون هناك ألهة متعددة ؟ ... هنا يقترّب جيمز من مذهب رونوفيه فيقول
إن فرض الشك Polythéisme ليس أقل احتمالاً من فرض التوحيد
Monothéisme ؛ فلماذا لا نقول بوجود قوى متعددة تحكم الكون (١) ؟
أليس من المحتمل أن يكون العالم مؤلفاً من مجموعة القوى الفردية الإلهية الفرد
التي تتمتع بدرجات متفاوتة من الحكمة والفهم ، دون أن يكون بين هذه القوى
العديدة أية وحدة مطلقة ؟ ("Religious Experience", p. 525.) إن الناس
ليتصورون الله على أنه حاكم قوى أو طاغية مستبد ، ولكن الله في الحقيقة
ليس إلا واحداً بين معاونين كثيرين - *Primus inter pares* ، - في وسط جمهرة
من مشكلى (أو صائفى) مصير هذا الكون الأعظم ؛ وهكذا نجد أن عالم
جيمز هو أقرب ما يكون إلى جمهورية شاملة يعيش فيها مواطنون أحرار
يعملون جميعاً على قدم وساق بغية الوصول إلى تحسين هذا الكون . ونحن هنا
أبعد ما نكون عن عالم المثاليين الذى يتصف بالوحدة والتماسك ، إذ أننا هنا
نصدد قوى مستقلة متعددة ، بحيث إننا لنجد طبقات من الموجودات تسودها
الكثرة والتعدد . فليس في العالم ذوات أخرى غير ذاتى أشعر بها من حولى
فقط ، بل هناك ذوات أخرى متعددة أشعر بوجودها من فوقى أيضاً .
وما العالم في النهاية سوى منظمة اجتماعية يسود فيها التعاون بين مساهمين
مختلفين قواهم محدودة ومستولياتهم محدودة . ولكن هذه المنظمة مختلفة
الدرجات : إذ أن هناك مستويات ، تحت - إنسانية ، *Infrahumaines* .

(1) - A Final philosophy, says James, must consider the pluralistic hypothesis more seriously than it has hitherto been willing to consider it. - (V. R. E. , p. 576.)

ومستويات إنسانية ، ومستويات « فوق إنسانية » *Supra humaines* ، ومن تفاعل هذه كلها واحتكاكها وتعاونها وتداخلها ، بل ومن جهودها المشتركة وانتصاراتها المتلاحقة ، يأتلف هذا الكون المتعدد . وإذن فإن فلسفة جيمز التعددية تقودنا في خاتمة المطاف إلى « فلسفة اجتماعية » .

نقد المذهب العملي :

إذا أردنا الآن أن نحكم على المذهب العملي بصفة عامة ، فلا بد لنا أولاً من أن نسلّم بأن من مزايَا هذا المذهب أنه قد عمل على تقويض تلك المذاهب المثالية المطلقة التي طالما أرادت أن تخضع الواقع بخصبه وثرائه وجدته لطائفة من المبادئ العقلية الجامدة . فنأفضل البرجماتزم أنه قد أظهرنا بوضوح على الطابع الإنساني للحقيقة ، فبين لنا بذلك أنه ليس ثمة وقائع مطلقة تامة الصنع منذ الأزل ، بل هناك وقائع مرنة يساهم الفكر البشرى في استحداثها ، بمعنى أن الحقيقة والعلم يصنعان ويخلفان ، ولا يوضعان مرة واحدة وإلى الأبد . وليس من شك في أن وضع الحقيقة على هذا النحو من شأنه أن يحيلها إلى دوامة الحياة نفسها ، وأن يدخلها في صميم تيار التقدم الذي لا بد لها من أن تساهم فيه ، وبذلك تصبح الحقيقة أكثر حركة وخصبا ، وأشد مرونة وليونة .

ولكن مهما كان من خصب هذه النظرة الجديدة، إلى « الحق » ، فإننا لا نستطيع أن نفهم كيف يمكن أن تطبق نظرية جيمز في الحقيقة على الحقائق العملية مثلا ، إذ أصبح أن الحقائق العملية هي حقائق غير شخصية لا تقيم الألهواء الخاصة أى وزن ، ولا تأبه بالرغبات الشخصية في كثير أو قليل . إن ولم جيمز ليريد أن يقلب رأسا على عقب معظم آرائنا التقليدية ، فهو يقول لنا إننا لا نهرب لأننا نخاف ، بل نحن نخاف لأننا نهرب ؛ ونحن لا نستفيد من أية فكرة لأنها حقيقية ، بل هي حقيقية لأننا نستفيد منها ، ولم جرا ولكن أليس في قلب الوضع بالنسبة إلى الحقيقة قضاء مبرم على هذه الفكرة ؟ يبدو لنا أن الشيء الجوهرى في فكرة الحقيقة ، أو المعنى الباطن الذى ينطوى عليه المجهود الذى يقوم به الإنسان في بحثه عن الحقيقة ، إنما ينحصر على وجه

التحديد في وصوله عن طريق هذا الجهد نفسه إلى شيء يعدو كل آرائه الخاصة ويعلو على كل ميوله ورغباته . فالحق إذا أريد له أن يكون حقا ، كان من الضروري أن يكون مستقلا تمام الاستقلال عن قبولنا الخاص ورضائنا الشخصي ، بل عن قبول الناس قاطبة ، ورضاء البشر أجمعين . وربما كان من شأن هذا المجهود الذي يبذله المرء في سبيل البحث عن الحقيقة أن يفتح أمامه آفاقا واسعة تزيد من سعة حياته ورعاية وجوده ، إذ يشعر المرء بأنه يتصل اتصالا وثيقا بالواقع نفسه ، ويتحرر من كل ما هو إنساني محض . أما إذا جعلنا غايتنا القصوى ، وقاعدتنا المرجحة ، هي خير الإنسان ومصلحة البشرية ، فإننا لا بد ما بطون بالحقيقة إلى مستوى الرأي النافع ، وفي هذا إفلاس للحقيقة وقضاء مبرم على الحق . ومن جهة أخرى ، فإن كل ما يمكن أن يكون للحقيقة من قوة إقناعية ، لا بد أن تفقده في عين اللحظة التي تبدو على أنها مجرد وسيلة . ومعنى هذا أن الحقيقة لا تكون بمكنة إلا إذا نظر إليها على أنها غاية في ذاتها . وأما حيث تعدد الحقيقة مجرد وسيلة أو واسطة Instrument ، فلن يكون هناك موضع للحديث عن « الحقيقة » بمعنى الكلمة . (Cf. R. Eucken : " Les grands courants de la pensée contemporaine", trad. franc., 1912, pp. 63 - 64.)

إننا لا ننكر أن للحقائق أثرها الفعال في صميم حياتنا ، كما أن دراسة تأثير المذاهب المختلفة على موقف الإنسان من الحياة هي من الدراسات الهامة التي قد تكشف لنا عن جوانب كثيرة ذات أهمية كبرى . ولكن تأثير الأفكار أو المذهب شيء ، ومحتها أو صدقها شيء آخر . والمهم أن نفرق بين القشرة واللب ، بحيث نميز ما في المذاهب من حق وباطل . وعلى ضوء هذه التفرقة قد يكون في استطاعتنا أن نقول إن فلسفة وليم جيمز هي بمثابة حود إرادي إلى حالة تبدو لنا فيها الطبيعة مبطنة (إن صح هذا التعبير) بكل ما لدينا من انفعالات وأهواء وعواطف . ولئن كانت هذه الفلسفة تزعم لنفسها أنها تستند إلى طبيعة الواقع ، فإنها في الحقيقة إنما تخلق لنفسها من الكون صورة مطابقة لحاجاتها وميولها .

(Cf. E. Leroux : " Le pragmatisme américain et anglais", pp. 90-109.)

وحق إذا سلمنا بنظرة جيمز إلى الحقيقة ، فإننا سنجد أن الحقيقة لا بد أن تستحيل إلى مجموعة من الحقائق الخاصة . ولكن هل نحن على ثقة من أن هذه الحقائق ستألف فيما بينها ، دون أن يقوم أى نزاع (فى داخلها) بين بعضها والبعض الآخر ؟ ومن عسى أن يكون الحكم فى مثل هذا النزاع ؟ بل أين نجد معياراً أكيداً نلجأ إليه للفصل فى مثل هذه الخلافات ؟

هنا قد يكون فى استطاعة المذهب العلمى أن يرد على مثل هذا النقد بأن يقول إن الحق (أو الحقيقة) يجب أن يكون متلائماً مع غيره من الحقائق ، كما يجب أيضاً أن يكون متوافقاً مع معتقدات غيرنا من الناس . فالبرجماتزم ليس مذهباً فردياً ، كما قد يبدو لأول وهلة ، بل هو ينزع إلى أن يصبح مذهباً اجتماعياً Social pragmatism يتمسك بالمعتقدات الصالحة للغالبية العظمى من الناس . فصدق أى معتقد من المعتقدات (فى نظر هذا المذهب) لن يقوم فى النهاية إلا على التجربة الاجتماعية ، نفسها Sociil experiment⁽¹⁾ .

يبد أن هذا لا يمتنعنا من أن نأخذ على هذا المذهب أنه يخلط بين إرادة الوصول إلى الحقيقة ، وإرادة الفصل فى الحقيقة ؛ على حين أن تصميماتنا ليست هى التى تجعل من الحق حقاً — أجل إن الفعل لا يمتثل أدنى تأخير ، فلا بد لنا من أن نقتصر أول فرصة لى لنعمل وفقاً لفروض مناسبة لنضجها ونضجاً ، ولكن إذا كانت إرادة الاعتقاد تعبر عن مبدأ صالح فى ميدان الحياة العملية ، فإنها لا يمكن أن تصلح مطلقاً كبداً للفكر ؛ إذ أن أمام الفكر متسعاً من الوقت للوصول إلى نتائجه . وفضلاً عن ذلك فإن جيمز يخطئ إذ ينسب إلى الاعتقاد طابعاً ذاتياً عصبياً ، إذ الاعتقاد فى جوهره إحالة للعقل إلى موضوع يفترض فيه أنه واقعى ، موضوعى ، مستقل . وإذن فإن كل شك فى موضوعية الاعتقاد ، من شأنه أن يهدد نفسه . ولسنا نفهم كيف يمكن أن تكون إرادة الاعتقاد هى التى تكون ماهية الدين ، بينما الدين فى صميمه هو

(1) Cf. W.E. Hocking : Types of Philosophy ., 20 ed., 1939 p. 159..

اتجاه الذهن إلى أكثر الأشياء موضوعية وواقعية (على حد تعبير هوكينج) ...
إن الله لن يكون شيئاً على الإطلاق ، إن لم يكن هو ذلك المبدأ الأسمى الذي
نستند إليه ونعتمد عليه . أما إذا تصورنا الله على أنه من خلقنا ، فلن تكون له
أية أهمية عملية على الإطلاق ، لأنه عندئذ لن يكون حتى ولا مجرد فرض ملائم
في صميم حياتنا . وليس من الصحيح أن الاعتقاد يكون صحيحاً بقدر ما يحىء
ناضاً ومفيداً ، فإن الاعتقاد الذي نتخير به بحسب هو انا المطلق وإرادتنا المتعسفة
لن يكون من الاعتقاد في شيء .

وأما إذا نظرنا إلى مذهب جيمز في الدين ، فإننا نلاحظ أولاً أنه يجعل
من « الشعور ، أو « العاطفة » روح الدين ، كأن الروح الدينية هي مجرد نبرة
وجدانية لحسب . ولكن من الواجب أن نلاحظ أن المعتقدات والعقوس
والفرائض هي من الدين بمثابة الجسد من الروح ؛ ونحن نعلم أنه ليس ثمة حياة
في هذا العالم للأرواح المتحدة بأجسام أو المتجسدة في أبدان . فضلاً عن ذلك
فإن جيمز يجعل من الدين مجرد تجربة حية تزيد من خصب حياتنا الشعورية ،
ولكن هل الدين هو مجرد عامل ذاتي تنحصر مهمته في إمدادنا بمجموعة من
المشاعر والوجدانات ؟ يبدو لنا هنا أن نظرية جيمز في الدين قد استبعدت نهائياً
فكرة « الموضوعية » من مجال الإيمان ، ولكن الإيمان بالله (أياً ما كانت
طبيعته) يتضمن الاعتقاد بوجود ذلك الإله ، بغض النظر عن إيماننا به .
فلا بد إذن من تكملة الإيمان الديني بطابع موضوعي يجعل منه معرفة
موضوعية ، إلى جانب كونه شعوراً ذاتياً وحياة شخصية .

(Cf. Boutroux : « La Science et la Religion dans la philosophie
contemporaine. » , pp. 334 — 335.)

ولسنا نريد أن نسترسل في ذكر المطاعن التي وجهت إلى فلسفة وليم جيمز
(في مجال الحرية ، ومجال القول بالتعدد ، والنزوع إلى الشرك ، وما إلى ذلك) ،
ولكن حسبنا أن نقول إن هذه الفلسفة قد استهدفت الكثير من المحلات ،
خصوصاً في نظريتها المتعلقة بالحقيقة ، وفي جانبها المتصل بفكرة إرادة

الاعتقاد . وقد يكون من الإنصاف أن نقرر في خاتمة هذا الحديث أن المنهج العملي كثيراً ما أمسى فهمه ، فظن البعض أنه مجرد فرار من المناقشات الفلسفية ، في حين أن أحداً لم يحاول يوماً (قدر ما حاول ولیم جيمز نفسه) أن يواجه للمشكلات الفلسفية بشجاعة وصبر وجلد . وحسب ولیم جيمز نقرأ أن يكون قد وسم بطابعه بداية الفكر الغربي في القرن العشرين ، فأتجه المفكرون منذ ذلك الحين إلى التعلق بالمجسم Concret ، والمتعدد Divers ، وكل ما يعبر عما في الحياة من ضروب القلق والصراع والمخاطرة .

جون ديوى

(١٨٥٩ - ١٩٥٢)

الزعة الأدائية بين « المنطق » و « الأخلاق »

إذا كان لجون ديوى مركز كبير فى تاريخ الفكر المعاصر ، فاذلك لمجرد كونه علماً من أعلام الفلسفة الأمريكية فى القرن العشرين لحسب ، بل لأنه قد نجح أيضاً فى التأثير على الكثير من معاصريه فى مضمار الفكر الأمريكى المعاصر ، فضلاً عن أنه قد وسع من نطاق « الفلسفة البرجماتية » فامتد بها إلى دوائر أخرى لم تحظر لكل من بيرس وجيمس على بال . والواقع أن « برجماتية » بيرس قد ارتبطت ببعض الدوافع النقدية والعلمية ، فى حين صدرت « برجماتية » جيمس عن بعض البواعث الأخلاقية والدينية ، بينما نجد لدى ديوى محاولة أصيلة من أجل الجمع بين الاتجاهين ، مع الاهتمام فى الوقت نفسه بتطبيق « المنهج البرجماتى » على « الخبرة البشرية » ككل . ولكن ديوى لم يكن مجرد تلميذ لكل من بيرس وجيمس ، وكان كل جهده الفلسفى قد انحصر فى التأليف بين تعاليم هذين الفيلسوفين البرجمائين ، بل هو قد بدأ حياته الفلسفية تحت تأثير المثالية الهيكلية والزعة الكاتنية الجديدة . وآية ذلك أن اهتماماته الفلسفية المبكرة قد اتجهت نحو « مشكلة المعرفة » (الإپستمولوجيا) ، كما أن الكثير من محاولاته الفلسفية الأولى قد انحصرت فى إثارة بعض المشكلات السيكلوجية والمنطقية ، خصوصاً ما يتعلق منها بطبيعة الفكر والحكم .

حياة ديوى وقطوره الروحى

وقد ولد جون ديوى بمدينة برلنجنون Burlington فى العشرين من شهر أكتوبر عام ١٨٥٩ (وهى السنة نفسها التى شهدت صدور كتاب « أصل

الأنواع ، Origin of Species لدارون) وقد تلقى ديوى تعليمه أولاً في جامعة فرمونت Vermont ، ثم لم يلبث أن انتقل إلى جامعة جونز هوبكنز Johns Hopkins حيث تتلمذ على يد جورج . س . موريس George S. Morris ، الذى كان أول من لقنه أصول الفلسفة الهيجلية . وقد اعترف ديوى نفسه — فيما بعد — بأن فلسفة هيجل قد خلفت أثراً عميقاً في كل تفكيره ، وإن كان الجدل الهيجلي لم يتجح في إغواء ديوى ، كما حدث بالنسبة إلى الكثيرين من أهل عصره . وأما الموضوع الذى كرس له ديوى رسالته للدكتوراه (سنة ١٨٨٤) فقد كان هو : « علم النفس عند كانط » . ولم يلبث ديوى أن حصل على درجة الأستاذية بجامعة ميشيغن Michigan حيث أصبح زميلاً لأستاذه موريس . وظل ديوى يتنفس هواء هيجلياً صرفاً ، ولكنه راح ينظر إلى الفلسفة الهيجلية كلها على أنها مجرد « تجريبية موضوعية » ، لا تهدف إلا إلى الكشف عن دور « الفكر البشرى » بوصفه « أداة ترابط » أو « شبكة علاقات » .

ولم يكن في وسع ديوى أن يستبقى من فلسفة هيجل قولها بروح مطلق يتجلى عبر الأنظمة الاجتماعية ، ولكن ديوى مع ذلك قد ظل يؤمن بالأثر القوى العميق الذى تتركه البيئة الحضارية في أفكار الناس ومعتقداتهم وميولهم الذهنية . . . الخ . والظاهر أن نزعة ديوى التجريبية قد أفادت من هيجل درساً هاماً في فهم الطبيعة : فقد أدرك الفيلسوف الأمريكى الكبير أن ثمة « استمراراً » أو « اتصالاً » بين شتى أشكال الطبيعة ، كما أنه قد فطن إلى أن مهمة العقل البشرى تنحصر في ضمان الانتقال من الشكل الواحد إلى غيره من الأشكال . ولم يلبث ديوى أن جذب هيجل نحو علم النفس ، فاستطاع بذلك أن يخلع على مقولات المثالية الألمانية معنى جديداً تمثل بصفة خاصة في مفهوم « إعادة التكيف » : Readjustment ومفهوم « إعادة البناء » : Reconstruction .

وقد عرف ديوى ولیم جیس — أول ما عرفه — من خلال كتابه الشهير « مبادئ علم النفس » (الذى ظهر سنة ١٨٩٠) ، لا من خلال كتابه المناخر :

« الفلسفة البرجماتية » (الذى ظهر سنة ١٩٠٧) . وكذلك وقع دوى تحت تأثير جورج هـ . ميد George. H. Mead (الذى كان زميله فى متشجن ، ثم فى شيكاغو) ، فأخذ عنه فكرة البحث عن العلاقات القائمة بين علم النفس وعلم الحياة ، وتبع باهتمام كبير نظريته فى اتصال الفكر بالجهاز العضوى ... الخ .

ولم يكن من الغريب على مفكر كان يشعر دائماً بالحاجة إلى تطبيق أفكاره والتثبت من صحتها فى مضمار الخبرة العملية ، من أن ينتقل — فى أول فرصة مناسبة — من مضمار علم النفس إلى مضمار علم التربية ، وكأنما هو قد أحس بضرورة التحقق من صدق نظرياته فى الذكاء والنشاط الذهنى بصفة عامة ، عن طريق العمل على تطبيقها فى مجال التربية العملية . وقد كان من بين الأسباب التى حدثت به إلى قبول دعوة جامعة شيكاغو سنة ١٨٩٤ أن علم التربية كان يمثل عنده موضوعاً أساسياً من موضوعات قسم الفلسفة ودلم النفس . وقد استطاع دوى هناك — بفضل العون المادى والمعنوى الذى قدمته له جماعة من أولياء الأمور — أن يفتح مدرسة أولية (تحت رعاية جامعة شيكاغو) عرفت فيما بعد باسم « المدرسة التجريبية » ، وإن كانت العادة قد جرت على تسميتها باسم « مدرسة دوى » . ولم يلبث دوى أن أصدر عام ١٩٠٠ أول كتاب له فى التربية بعنوان : « المدرسة والمجتمع » حاول فيه أن يبين جماعة المربين كيف أن محور العملية التربوية هو « المتعلم نفسه » ، لا « مادة » الموضوع المدروس ، وكيف أن تلاميذ المدرسة يكونون فيما بينهم مجتمعاً صغيراً يشبه — فى حياته ونشاطه — المجتمع الكبير . وليس أدل على نجاح هذا المؤلف من أنه قد ترجم بسرعة إلى أكثر من ثلاث عشرة لغة (بما فيها اللغة العربية) ، فلم تلبث مبادئ دوى التربوية أن شاعت فى العالم أجمع .

وقد أصدر دوى عام ١٩٠٣ — بالاشتراك مع طائفة من زملائه وتلاميذه دراسات فى النظرية المنطقية ، لقيت ترحيباً كبيراً من جانب وليم جيمس (زعيم الحركة البرجماتية) . وقد وجد جيمس فى هذه الدراسات دليلاً واضحاً

على تأثر «مدرسة شيكاغو» بأصول المنهج البرهاني ، خصوصاً وقد بدأ
بوضوح في هذه المباحث أن ديوى كان قد تخلى نهائياً عن كل أثر من آثار
«المحييلية» ، وأنه راح يضع أصولاً جديدة لنظرية أدواتية Instrumentalist
في فهم دور «العقل» أو «الذكاء» .

وقد ترك ديوى شيكاغو عام ١٩٠٤ ، منتقلاً إلى جامعة كولومبيا بـنيويورك
حيث أصبح أستاذاً للفلسفة بها ، كما صار يلقى دروساً في التربية بمعهد المعلمين
في نيويورك . وقد كان وجود ديوى بهذه المدينة الكبيرة فرصة مواتية سمحت
له بتكوين الكثير من الصلات ، فاستطاع هناك أن يتعرف على وودبريدج
Wendbridge (صاحب مذهب الكثرة أو التعدد) ، ومونتيج Montague
(الذى كان مهتماً بنظرية المعرفة) وغيرهما من أساتذة الفلسفة . وقد أصدر
ديوى — خلال هذه الفترة التى قضاهها بـنيويورك — عدة كتب هامة ، كان
معظمها في الأصل محاضرات ألقاها في مؤسسات عليية مختلفة . وربما كان
من أهم مؤلفات ديوى كتابه : «كيف نفكر» (سنة ١٩١٠) ، وكتابه
«الديموقراطية والتريسة» (عام ١٩١٦) ، وكتابه «دراسات في المنطق
التجريبي» (سنة ١٩١٦) ، ثم مؤلفه الصغير : «إعادة بناء الفلسفة» (سنة ١٩٢٠)
وكتابه : «الطبيعة البشرية والسلوك» (سنة ١٩٢٢) ، وكتابه «الخبرة والطبيعة»
(سنة ١٩٢٥) ، ومؤلفه الضخم : «البحث عن اليقين» (سنة ١٩٢٩) ، وكتابه
«الفن خبرة» (سنة ١٩٣٤) ، ومؤلفه الكبير : «المنطق» ، نظرية البحث ،
(سنة ١٩٣٩) ، وهذه الكتب الثلاثة الهامة مترجمة إلى اللغة العربية ، ثم أخيراً
كتابه : «مشكلات البشر» (سنة ١٩٤٦) . وقد كان لهذه المؤلفات الهامة
أصداء كبيرة في عالم الفلسفة ، كما كان لديوى نشاط هام في مضمار الحياة
الاجتماعية والسياسية خارج نطاق الجامعة ، فاقترن اسم ديوى باسم الحركة
«الاشتراكية الديمقراطية» في أمريكا . وقد قام ديوى برحلات كثيرة
خارج الولايات المتحدة ، فزار الصين واليابان وروسيا ، كما اشترك في عدة
مؤتمرات فلسفية عالمية . وقد عاش الفيلسوف الأمريكى الكبير قرابة ثلاثة

وتسعين عاماً ، فاستطاع أن يشهد قلق البشرية على مصيرها في عهدها الذرى الجديد ؛ ولم يكن من شأن هذه الثورة العلمية الكبرى سوى أن تزيد من إحساسه بالآثر الحاسم الذى يمكن للعلم أن يتركه فى خبرة البشر الأخلاقية والاجتماعية . ولا غرو ، فقد اتجه الجانب الأكبر من نشاط ديوى الفلسفى — طيلة فترة إنتاجه الفلسفى التى بلغت حوالى سبعين عاماً — نحو إعادة بناء الفلسفة بحيث يتحقق « الاتصال » بين الأخلاق من جهة والعلم من جهة أخرى . وعلى حين أن « برجماتية » ييوس قد ظلت برجماتية الرجل المنطوق ، فى حين بقيت « برجماتية » جيمس برجماتية عالم الإنسانيات ، نجد أن « برجماتية » ديوى قد اتخذت طابعاً مزدوجاً بوصفها « نظرية فى المنطق » *A theory of logic* و « مبدأ مرشداً للتحليل الأخلاقى » *Guiding principle for ethical analysis* وقد توفى ديوى فى اليوم الأول من شهر يونيه عام ١٩٥٢ بعد حياة حافلة بالإنتاج فى عصر العلوم والصناعة .

الروح العامة لفلسفة ديوى

إذا كان ثمة نزعة عامة اتسمت بها كل فلسفة ديوى ، فذلك هى « النزعة التجريبية » التى تتخذ نقطة انطلاقها من « الخبرة العامة » . وليس لدى الفيلسوف — فيما يرى ديوى — مقدرة خاصة يتميز بها عن باقى الناس ، أو أسلوب خاص من أساليب المعرفة لا يتوافر لدى الرجل المادى ، وإنما لا بد للفيلسوف من أن يواجه شتى مشكلاته ابتداء من التجربة البشرية المادية . وليس جزع ديوى من التجريدات الميتافيزيقية القيمة والتركيبات اللفظية الملققة ، سوى مجرد صدق لنزعة التجريبية المنطوقة ، وتعلقه البالغ بالمعنى *Concrete* . وإن ديوى ليؤكدنا فى قيمة تلك الدراسات العامة التى تشغل بال بعض الميتافيزيقيين ، حينما يبيحون مثلاً فى مشكلة المعرفة بصفة عامة ، قترام يتساءلون (مثلاً) عما إذا كانت المعرفة ممكنة . وليس من شك — فيما يرى ديوى — أن عالم الفيزياء على حق حين يبحث عن القوانين العامة للحركة ، ولكن من المؤكد

أن الباحث الميتافيزيقي ليس على حق حين يجعل موضوع بحثه هو « الحركة » بصفة عامة . والواقع أن الفيلسوف الميتافيزيقي يثير كثيراً من المشكلات العقبية التي لا تقبل الحل . ودبوى لا يقتصر على القول — مع الوضعيين — بأن أمثال هذه المشكلات لا تخرج عن كونها « أشباه مشكلات » ، بل هو يذهب إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنها « صيغ مرضية » *Diseased formulations* ولا سبيل إلى التخلص من أمثال هذه المشكلات — في رأى دبوى — اللهم إلا بالرجوع إلى الميول الأصلية التي حملت على نشأتها .

وليست « تجريبية » دبوى مجرد « تجريبية » آلية سكونية ، بل هي تجريبية دينامية حركية ، أو هي على الأصح « تجريبية استمرار » (أو اتصال) *Continuity* . ولئن كان دبوى قد شارك وللم جيمس الإيمان بالكثرة أو التعدد ، إلا أننا نلح لديه شعوراً حاداً بوحدة الحياة وتجانس الطبيعة ، بحيث قد يحق لنا أن نقول إن شعوره بالاستمرار الشامل (أو الاتصال السكلي) قد أحال فلسفته إلى « واحدة طبيعية » . وعلى حين أن معظم الفلاسفات الحديثة قد انقسمت بظايع « الثنائية » ، فكانت تقيم تعارضاً بين الروح والمادة ، أو بين عالم القيم وعالم الواقع ، أو بين العالم المعقول والعالم المحسوس ، أو بين الذات والموضوع ، أو بين الفكر والعمل ، نجد أن جون دبوى قد أخذ على عاتقه تصفية كل تلك « الثنائيات » من أجل إظهارنا على أن « العقل » ليس ملكة منفصلة عن التجربة ، أو قدرة متعالية تقتادنا إلى عالم أسمى يضم سائر الحقائق السككية ، وإنما « العقل » باطن في الطبيعة ، مثله في ذلك كمثل أى شيء آخر له وجوده ودلالته في صميم التجربة . فليس هناك موضع للحديث عن « ذات » عارقة من جهة ، و « موضوع » معروف من جهة أخرى ، بل لابد من تجاوز هذه النظرية التأملية المحالصة التي انحدرت إلينا من الإغريق ، من أجل ربط الوعي بالطبيعة ربطاً أولياً مباشراً . ولا غرو ، فإن الخبرة هي دائماً خبرة بالطبيعة ، وبالتالي فإن الخبرة جزء لا يتجزأ من الطبيعة . ولكن دبوى يأبى أن يجعل من « الخبرة » مجرد تقبل سلبي محض ، بل هو يحيلها إلى بحث إيجابي فعال ، ومن ثم فإنه يحرص

على إيراد الطابع الدينامي لهذه الخبرة . ولما كان المقصود بالخبرة هو ذلك التفاعل الحيوى الذى يتم بين الكائن وبيئته (سواء أكانت هذه البيئة مادية أم اجتماعية) فليس بدعا أن نجد ديوى يحاول البحث عن بذور شتى الخبرات البشرية الرفيعة (بما فيها الخبرة الجمالية نفسها) فى صميم عملية التفاعل التى تتم بين الموجود البشرى وبيئته ، أعنى بالرجوع إلى « الخبرة العادية » نفسها ^(١) .

وعلى الرغم من أن ديوى قد أهتم بدراسة بعض المشكلات الفلسفية التكنيكية التى تتطلب حولا تكنيكية خاصة ، إلا أن الجانب الأكبر من اهتمامه قد انصرف إلى دراسة مشكلات اجتماعية أوسع وأشمل ، ألا وهى تلك المشكلات التى تواجه المجتمع الديموقراطى الحديث فى عصر الثورة الصناعية والتكنولوجيا . وإذا كان ديوى قد دعا فى كتبه المنطقية التكنيكية إلى فلسفة « أدائية » Instrumentalism أراد لها أن تكون بمثابة « نظرية فى الأشكال العامة للتصور والاستدلال » ، فإنه لم يستبعد مع ذلك من دائرة هذه النظرية الأحكام الأخلاقية ، نظراً لأنه لم يجد فيها نوعاً خاصاً من الأحكام يختلف تماماً عن أحكام الواقع . وأما فى دراساته الأخلاقية والتربوية والاجتماعية والسياسية ، فقد انصرف جل اهتمامه إلى مسائل « القيمة » فى مضمار السلوك البشرى والخبرة البشرية ، وبالتالي فقد اتخذ من مبدأ « النتائج » Consequences منهجاً عاماً للنقد الاجتماعى والتقييم الأخلاقى . وهكذا اتخذ ديوى من طبيعة النتائج المختلفة التى تترتب على النظم ، والعادات ، والتقاليد ، والأفكار ، والأنظمة الاجتماعية ، معياراً للحكم على نوع الحياة البشرية السائدة فى هذا المجتمع أو ذاك . وليس من الغرابة فى شيء أن ينهج ديوى فى فلسفته هذا النهج : فإن المهمة الأولى التى تقع على عاتق الفيلسوف فى رأيه إنما هى مهمة « التقييم النقدى للتجربة » ، على اعتبار أن الفلسفة فى أصلها عبارة عن عملية « إعادة بناء مستمرة للخبرة البشرية » . وليس يكتفى أن

(١) ذكرها لإبراهيم : « فلسفة الفن فى الفكر المعاصر » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٦ ،

نقول إن مهمة الفلسفة هي استخلاص المعاني الباطنة في صميم مجرى الأحداث بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن السبيل الأوحـد للحكم على أية فلسفة إنما هو الوقوف على «القيمة الفعلية» لتلك الفلسفة في مضمار التحليل الأخلاقي. ومعنى هذا أن المقياس الأوحـد لاختبار قيمة أية فلسفة إنما هو معرفة النتائج التي توصلنا إليها هذه الفلسفة في مضمار خبرة الحياة العادية ، بحيث نعرف إلى أي حد تسهم بالفعل في تبديد مشكلات حياتنا اليومية ، وإلى أي حد تؤدي إلى إلقاء الأثـواء على مصاعب وجودنا العملي ، فتجمل من تلك المشكلات أو المصاعب عناصر مترابطة تقبل الحل. وهكذا نرى أن فلسفة ديوي البرجماتية لا تنحصر قيمة الفكرة في «الإشباع» Satisfaction الذي تحققه لنا ، بل في «القيمة الوظيفية» لتلك الفكرة حين تجيء فتحل الصراع أو الإشكال الذي أريد لها أن تحله . . .

الزعة الأداتية

في مضمار المنطق ونظرية البحث

أهم ديوي منذ البداية بدراسة الظروف المحيطة بالتفكير والعمليات الذهنية المتضمنة في النشاط المنطقي ، والشروط الضرورية اللازمة لنجاح عمليات الاستدلال ، فاستطاع أن يخرج من كل هذه الدراسات بحقيقة جوهرية أساسية هي أن الأفكار ، والنصـورات ، والنظريات ، ليست سوى «وسائل» أو «أدوات» تنحصر كل قيمتها ، بل كل وظيفتها ، فيما لها من قدرة على اقتيادنا نحو وقائع وخبرات مستقبلية . ومعنى هذا أن دراسة ديوي للطريقة التي يعمل بها «الفكر» حين يواجه بعض المواقف الحاضرة على النحو الناجع الذي يقضى به إلى نتائج مثمرة في المستقبل ، إنما هي التي أدت به إلى وضع دعائم نظريته الأداتية في المعرفة والمنطق . وليست النظرية الأداتية سوى محاولة لوضع نظرية في «الأشكال العامة للتصور والاستدلال» على ضوء تلك الحقيقة العامة التي انكشفت لديوي منذ البداية ألا وهي أن التفكير في جوهره حل

لإشكالات ، وأن المعرفة ليست سوى عملية مواجهة لمواقف تتطلب الحلول . وقد حاول ديوى في كتابه الضخم المسمى باسم : « المنطق : نظرية البحث ، (عام ١٩٣٨) أن يقيم مذهبه الأدائي على دطامة من التفسير المنطقي ، فبسط لنا نظرية مسببة في « البحث » Inquiry أراد من ورائها أن يقدم لنا تاريخاً طبيعياً للتفكير ، في ضوء دراسته للظروف الاجتماعية ، والبيولوجية ، والسيكولوجية ، المحيطة بنشاط العقل البشري . ولكن ديوى لم يقتصر على وصف التاريخ الطبيعي للتفكير ، بل هو قد حاول أيضاً أن يقدم لنا تفسيراً نظرياً لوظيفة العقل البشري ، فراح يكشف لنا عن طابعه الأدائي في مواجهة المواقف ، ومضى يشرح لنا طريقته في البحث ابتداء من إحساسه بالإشكال حتى نجاحه في حل هذا الإشكال . وهناك مفهومان أساسيان يمثلان المفتاحين الضروريين لفهم كل نظرية ديوى المنطقية ، ألا وهما مفهوم « الموقف » ، ومفهوم « البحث » . ولا شك أن مفهوم « الموقف » أكثر جوهرية منطقياً من كل ما عده ، لأن « البحث » لا يتعين (أو يتحدد) إلا بمقتضاه ، ولكن « البحث » أسبق عملياً من « الموقف » ، نظراً لأن « المواقف » لا تعرف ولا تواجه إلا من خلال « البحث » . وديوى يشرح لنا معنى « الموقف » Situation فيقول : « إننا لا نلحق بلفظ «موقف» ، أى موضوع فردى ، أو أية سلسلة من الموضوعات والأحداث . وذلك لأننا لا نحصل مطلقاً أية خبرة ، ولا نكون مطلقاً أية أحكام ، عن موضوعات وأحداث منفصلة ، بل مرتبطة دائماً بكل سياق A contextual whole . . . وليس في الخبرة الفعلية (أو الواقعية) مطلقاً أى موضوع أو حدث فردى من هذا القبيل ، بل إن أى موضوع أو حدث إنما هو دائماً جزء خاص ، أو مرحلة معينة ، أو مظهر معين ، في عالم محيط بنا مخبر من قبلنا ، أعنى أنه « موقف » . . . »^(١) وإذن فإن الموضوعات — في رأى ديوى — أجزاء داخلة في « سياق » Context ، أو هي مظاهر لذلك العالم المخبر الذى يحيط بنا من كل صوب . ولا تبدأ عملية « البحث » المنطقي ، اللهم

(1) Dewey : " Logic : The Theory of Inquiry " , New - York , 1938 , pp. 66 - 67.

إلا حين يجد الإنسان نفسه بإزاء مواقف غير محددة indeterminate تتصف في الوقت نفسه بأنها « باعثة على الشك » أو الارتباب . وتبعاً لذلك فإن « البحث » عملية منطقية يراد من ورائها إحالة مواقف غير محددة وباعثة على الشك إلى مواقف محددة باعثة على اليقين . وليس الفرض من « البحث » سوى الوصول إلى مرحلة « الاعتقاد » belief ، في حين أن النتيجة المترتبة على البحث ليست سوى ما اصطلاحنا على تسميته باسم « المعرفة » . وهنا قد يبدو أن ديوى يستعير الكثير من بيرس ، ولكن الملاحظ بصفة عامة أن ديوى يصف عملية البحث ومواجهة المواقف في عبارات مليئة بالتشبيهات البيولوجية، والتطورية، والاجتماعية . . الخ . وخلاصة النظرية الأدائية التي يقدمها لنا ديوى في مضمار المنطق هي أن « البحث المنطقي يمثل عملية تحويل موجهة منضبطة ، نستطيع عن طريقها أن نحيل موقفاً غير محدد إلى موقف هو من التحديد في مقوماته وعلاقاته بحيث إنه ليملك إحالة عناصر الموقف الأصلي إلى كل موحد . »^(١)

ولو شئنا الآن أن نتبع مراحل أى « بحث » ، لكان في وسعنا أن نقول إن المرحلة الأولى من مراحل البحث هي الاعتراف بأن الموقف يمثل « مشكلة » . ومعنى هذا أن تحقق المرء من أن الموقف يتطلب البحث هو الخطوة الأولى من خطوات البحث . وهنا يستحيل الموقف اللامتحدد إلى موقف مشكل (أو إشكال) . وصياغة « المشكلة » هي بداية عملية « تحويل الموقف » عن طريق « البحث » . ولا شك أن حسن صياغة المشكلة إنما يضع الباحث على الطريق الصحيح الذي يمكن أن يؤدي إلى حل المشكلة . — ثم تسمى المرحلة الثانية من مراحل البحث ، فيضع الباحث الفروض أو الحلول المحتملة للمشكلة ، وتكون هذه « الفروض » أو « الأفكار » بمثابة تطلعات إلى النتائج المحتملة ، وكأنما هي صيغ شرطية لما يمكن أن تكون عليه الحلول الصحيحة . وهنا تكون الوقائع والملاحظات بمثابة « إحصاءات » تشير إلى بعض الأفكار أو توحى

(1) Dewey : " Logic : The Theory of Inquiry " , pp. 104 - 105.

بعض النتائج . وليست وظيفة « الأفكار » سوى تقديم بعض « الإجابات » لما يحتمل أن تكون عليه العمليات والنتائج . هذا إلى أن « الأفكار » قد توحى بأفكار أخرى ، أو بوقائع وملاحظات أخرى . وتبما لذلك فإن « وظيفة » الأفكار هنا إنما تنحصر في « فائدتها » بوصفها « أدوات » أو « وسائط » لحل المشكلة . وليس « التفكير » أو « الاستدلال العقلي » سوى عملية لحصص للأفكار من أجل العمل على التحقق من وجود علاقة بينها وبين الموقف ، وبالتالي من أجل التثبت من قدرتها على تحريك البحث والاتجاه به صوب الحل . ولهذا يقرر ديوى أن « التفكير » هو عبارة عن لحصص للمعاني ، عن طريق الرموز والقضايا . ثم تجيء بعد ذلك مرحلة « التجريب » Experiment أو اختيار الأفكار (أو المعاني) ، فيحاول الباحث التحقق من صدق النتيجة التي اقتناده إليها البحث ، عن طريق التأكد من أن « الحل » الذي وصل إليه يزيل بالفعل « الإشكال » الذي انطلق منه . ومعنى هذا أن محك صدق العملية المنطقية [عملية البحث] إنما هو الوصول إلى موقف محدد ، واضح ، موحد ، يكون بمثابة حل للموقف الغامض ، اللامتحدد ، المفكك ، الذي كان نقطة انطلاق البحث . وهكذا تكون النتيجة « الناجحة » بمثابة تحويل للموقف الإشكالي Problematic إلى موقف واضح ، لا ارتباك فيه ، ولا أثر فيه للصراع أو عدم التوازن .

نظرية ديوى في « الحق » TRUTH

لقد رأينا عند الحديث عن البرجماتية أن « الحق » هو « التحقق » ، وأن « صدق » الفكرة لا يكاد ينفصل عن « طريقة تحقيقها » . ومن هذه الناحية قد لا يختلف مذهب ديوى في « الحق » عن مذهب غيره من البرمغائيين ، وإن كان ديوى يربط « الحق » بـ « البحث » فيقرر أن العلاقة بينهما هي علاقة « الحل » بـ « المشكلة » . والواقع أن « الحق » لا يتجلى إلا عبر العلاقة القائمة بين المرحلة الأولى من مراحل البحث (ألا وهي مرحلة الإشكال أو الموقف

غير المتعدد) والمرحلة الأخيرة من مراحل البحث (الأولى مرحلة الحل أو الموقف الواضح المتعدد). ومعنى هذا أن «الحق» ليس شيئاً قائماً بذاته أو حقيقة غيبية ذات وجود مستقل، بل هو «صفة» تصف العلاقة القائمة بين السؤال والجواب، أو بين المشكلة والحل. وكل ما من شأنه أن ينقلنا من حالة الموقف للمشكل غير المتعدد إلى حالة أخرى يكون فيها الموقف محدداً، مكتملاً واضحاً، علولاً، فهو — فيما يرى ديوى — إنما يضمننا وجهاً لوجه يلزاه «الحق». وليس «الحق» سوى ما يسمح لنا بأن نصدر حكماً مضموناً، بحيث تكون القضية التي نقررها حالة من حالات «المعرفة» أو الاعتقاد الصحيح ونحن نلاحظ أن ديوى يحاول في كثير من الأحيان تجنب استخدام لفظي «الحق» و«الباطل» أو «الصدق» و«الكذب»، وكأنما هو يخشى التورط في أية مناقشات ميتافيزيقية حول طبيعة العلاقة بين «الفكر» و«الواقع»، أو بين «الذات» و«الموضوع»، ولكننا نلتقي — مع ذلك — لدى ديوى بنظرية في «التقابل» Correspondence تحمل من «الحق» استجابة لبعض الشروط أو المتطلبات التي يقتضيها هذا الموقف أو ذاك. فالحق وثيق الصلة بالتقابل بين المفتاح والقفل، «بين الاشكال والحل» أو بين السؤال والجواب. ويدت القصيد أن ديوى يفهم هذا «التقابل» على نحو وطني أو حملي، فيجعل من «الحق» عملية إجرائية Operational ترتبط بالموقف الذي لا بد من مواجهته لحل الاشكال.

وأما عن علاقة الفكر بالعمل، فإن ديوى قد لا يجد حرجاً في القول بأن من شأن «البحث» أن يحدث تغيراً وجودياً في صميم المواضيع التي توضع موضع البحث، وأن من شأن «المعرفة» أن تولد ضرباً من «التغيير» في صميم الشيء المعروف. ولما كانت «الفكرة» «وسيلة» أو «أداة» تعالج موقفاً خارجياً، فإن محك صدق الأفكار لا بد من أن يكون هو «التطبيق» أو «العمل». وهنا يستشهد ديوى بعبارة مأثورة من عبارات الإنجيل، فيقول: «من ثمارهم تعرفونهم»^(١): «By their fruits shall ye know them».

(1) J. Dewey : "Reconstruction in Philosophy", 1948, p. 156.

بمعنى أن « الآثار » العملية هي المحسك الأوحـد لقياس قيمة « الأفكار » النظرية . وهذه العبارة قد حدث بالكثير من النقاد إلى تقريب ديوى من ماركس ، بحجة أن إمام المادبة الجدلية قد ذهب إلى أن « الحق » بمعنى واقعية الفكر وقوته ، لابد من أن يوضع موضع البرهنة في مضمار العمل أو التطبيق . وليس من شك في أن ديوى أيضاً قد ربط الحق بالعمل أو التطبيق ، ولكن « الحق » عنده قد ظل يشير إلى مجموعة الشروط (أو الظروف) التي تميز ما هو « حل » عما هو « إشكال » ، ومن ثم فقد بقى « الحق » بمثابة مجموعة الشروط والعمليات التي تحيل الموقف المشكل إلى موقف غير مشكل .

تجريبية ديوى : أهى نزعة تفاؤلية ؟

لقد استخدم ديوى نفسه — للإشارة إلى مذهبه — اصطلاحين مختلفين : فهو تارة يطلق على فلسفته اسم « الفلسفة الأدائية » Instrumentalism ، وهو تارة أخرى يسميها باسم « الفلسفة التجريبية » Experimentalism . والاصطلاح الأول منهما يشير إلى القيمة الوظيفية للعقل ، على نحو ما بسطناها في حديثنا السابق عن « الحق » في فلسفة ديوى ؛ وأما الاصطلاح الثانى منهما فهو يشير إلى أن « التجربة » عنده لا تعنى ذلك « التقبل السلبي » الذى طالما تحدث عنه أصحاب المذهب الحسى ، بل هى تعنى ضرباً من « التجريب » أو « البحث الإيجابى » . ولا شك أن الطابع الدينامى لفلسفة ديوى هو الذى يجعل من « العالم » (أو « الكون ») في نظره حقيقة متغيرة دائبة الصيرورة فكل ما فى الكون فريسة للتحوّل المستمر ، وكل ما فى العالم من مظاهر متروعة إنما يخضع فى النهاية لضرب من « الصيرورة » الدائمة . ولا ينكر ديوى وجود « نظام » فى الطبيعة ، ولكنه يرى فى « النظام » اتساقاً بين العلاقات المتطورة فى نطاق الكون . والواقع أن « العالم » فى رأى ديوى دائب المتحوّل ؛ وهو ينطوى على الكثير من مظاهر المرونة والتلقائية والتحوّل وليست « إعادة البناء » سوى الحقيقة الأولى فى هذا الكون المرن ، المتطور ، النامى وإذا

كانت كلمة «التقدم» Progress قد توحى بأن ثمة «كلاماً» بهدف إليه الكوف، فإن ديوى حريص على فهم «التقدم» بمعنى «النمو المستمر» و«التحسن المطرد». وحتى حين يتحدث ديوى عن «هدف» أو «غاية»، فإنه لا يتصور هذا الهدف أو تلك الغاية على أنها «حد أقصى» أو «غاية نهائية»، بل هو يرى فيها مجرد «عملية فعالة ترى إلى تغيير موقف راهن». فليس «الكمال» هو «الهدف النهائي»، بل إن المقصد الحقيقي للحياة هو الاضطلاع بعمليات مستمرة من التعديل، والتحويل، والتنقيح، والإثراء، وإعادة البناء. وكل ما في الحياة من «خيرات» Goods لا يكاد يخرج عن كونه «اتجاهات تغير في الكيفية المميزة للخبرة». ولهذا يقرر ديوى أن «النمو» هو «الهدف الأخلاقي الأواحد».

وهنا قد يقال إن في فلسفة ديوى — مثلها في ذلك كمثل أية فلسفة أمريكية أخرى — نزعة تفاؤلية واضحة، ولكن من المؤكد أن تفاؤل ديوى (إن كان ثمة تفاؤل في مذهبه) ليس من قبيل التفاؤل الاستسلامي أو التفاؤل الإيقاني (على طريقة أولئك الذين يقولون إن الزمن كفيل بإصلاح كل شيء) بل هو تفاؤل فعّال يقوم على الإيمان بأنه «لا زال هناك شيء يمكن فعله». فالقول بإمكان التحسن Meliorism عند ديوى إنما يعني أن الأشياء تقبل التعديل، وأن في الإمكان إدخال شيء من التحسين على أوضاعها الحالية، دون أن يكون العالم بالضرورة أكمل العوالم الممكنة. فالتفاؤل عند ديوى «دعوة إلى العمل»، وثقة في قدرة الإنسان على رؤية الواقع كما هو، ومواجهة الشر في عقر داره. ولو كان هذا العالم — على حد تعبير ديوى — أكمل العوالم الممكنة، فما الذي كان يمكن أن يشبهه عالم — في جوهره شرير؟^(١) إن علينا إذن أن نسير، وأن نسير باستمرار، والخطأ الأواحد الذي ليس أفسح منه — فيما يرى ديوى — إنما هو أن نركن إلى الخمول والبطالة، أو أن ننصرف عن العمل والنشاط. وليست الأخطاء أحياناً عارضة لا مفر منها، ولا حيلة

لنا فيها ، اللهم إلا بالندم عليها والتأسف لوقوعها ، كما أنها أيضاً ليست عثرات أخلاقية ليس علينا سوى أن نكفر عنها ونعمل على التماس المغفرة بسببها ، وإنما هي دروس نتعلم عن طريقها تجنب الطرق السيئة في استخدام عقلنا ، وهي تعليمات تحذرنا في المستقبل حتى نستخدم عقلنا استخداماً أفضل ،^(١) .

نزعة ديوى الطبيعية الأخلاقية ...

وإذا كنا قد رأينا فيما سبق أن ديوى قد قال بالاتصال والاستمرار ، فليس بدعاً أن نجد أنه يستبعد كل ثنائية ، بما في ذلك تلك الثنائية التقليدية بين « الواقعة Facts » و « القيمة Value » ، أو بين « ما هو كائن » و « ما ينبغي أن يكون » . والحق أن فلسفة ديوى تعبر عن « نزعة طبيعية أخلاقية » : *Moral naturalism* ، لأنها ترى أن « ما ينبغي أن يكون » ، يصدر دائماً عما « هو كائن » ، ويرتد دائماً إليه ، بحيث إن « ما ينبغي أن يكون » هو نفسه صورة من صور « ما هو كائن » . وإن كنا هنا بإزاء صورة تقسم أولاً وبالذات بطابع الفعل أو النشاط . والطابع الدينامي الذي تنصف به فلسفة ديوى هو الذي يسمح لها بالانتقال من « التقرير » إلى « التقدير » ، أو من « الملاحظة » إلى « الإلزام » ، أو من « العلم » إلى « الأخلاق » ، دون أن تستهدف لتلك المآخذ التي يمرض لها في العادة كل انتقال من هذا القبيل . والواقع أن التجربة لا تمدنا بمناصر سكونية تحتاج إلى قوى خارجية حتى تشرع في الحركة ، بل إن مبدأ الحركة باطن في الحركة نفسها ، كما أن الغايات بعيدة كل البعد عن أن تكون هي التي تجعل أفعالنا مشروعة ، نظراً لأنها لا تفرج عن كونها إسقاطاً لرغباتنا وسوراتنا . ومعنى هذا أن « الحاجة والرغبة » اللتين ينبثق منهما هدفنا ، ويصدر عنهما اتجاه طاقتنا ، إنما تمضيان إلى ما وراء كل ما هو قائم بالفعل . « وليست الغايات » — في نظر ديوى — سوى « أهداف » ، يضمها المرء أمامه ، حتى يقوم بالتصويب نحوها . والمعايير التي تسمح لنا بتقييمها باطنية في صميم المواقف المختلفة التي يجد المرء نفسه بإزائها . ومعنى هذا

(1) Dewey : " Reconstruction in Philosophy " , p. 140.

أن «الدينامية» الباطنة في مشاعرنا وعقولنا هي التي تتكفل بتفسير «السورة» التي تدفعنا إلى العمل . ولكن المهم أن يظن المرء إلى المجرى الصحيح للعمل أو أن يمتدئ إلى الخير الحقيقي الذي لا بد له من التماسه . وليس للتأيات أو الخيرات الأخلاقية من وجود اللهم إلا حين يكون ثمة شيء لا بد من عمله . وليس من شك في أن مجرد وجود شيء لا بد من عمله إنما هو الدليل على أن ثمة شروراً وقفاص في الموقف الراهن ، وبالتالي فإن «الخير» الذي يتطلبه «الموقف» لا بد من أن يتخذ صورة «كشف» أخلاقي يكون علينا الاهتداء إليه في ضوء العيوب الحالية والنفاص الراهنة . وهكذا نرى أن «الحياة الأخلاقية» في نظر ديوى إنما هي صورة من صور «البحث» ، على اعتبار أن كل «بحث» يتضمن بالضرورة إخلال النظام والاتساق والتوازن محل الفوضى والاضطراب وعدم التوازن . وليس بدءاً أن تكون للبحث صيغة أخلاقية ، ما دام «البحث» — في نظر ديوى — علامة للنمو البشرى وشرطاً أساسياً لكل تقدم إنسانى . وإذا كان ثمة واجب أخلاقي يفرض نفسه علينا بطريقة قطعية صارمة ، فما ذلك سوى واجب «البناء» الذى تفرضه علينا ضرورات «الفن» ومقتضيات التحسين

الطابع الاجتماعى لفلسفة ديوى الأخلاقية . . .

إذا كنا قد بينا فيما سبق أهمية مفهوم «الموقف» في فلسفة ديوى ، فلا بد لنا من أن نضيف إلى ما سبق لنا قوله أن الوسط الطبيعى الذى يتطور فى كنفه الإنسان ، والذى تتكون منه «بيئته» الحقيقية ، لا يتألف من موضوعات ساكنة أو أشياء جامدة ، بل هو فى جوهره «وسط اجتماعى» . وقد أطلق ديوى على أحد كتبه فى الأخلاق اسم «الطبيعة البشرية والسلوك» : *"Human nature and conduct"* ، ولكنه جعل لهذا الكتاب عنواناً فرعياً هو : «مدخل إلى علم النفس الاجتماعى» . وهذه التسمية توحى بأن ديوى لم يرد لمبحثه الأخلاقى أن يكون مجرد دراسة لسلوك الفرد ، بل هو قد أراد

أن يصف لنا استجابات الإنسان ومشاعره بوصفه فرداً ملتزماً منخرطاً في مواقف عدة ، أعني باعتباره « كائناً اجتماعياً » يحيا في احتكاك مستمر مع الآخرين . وليس المقصود بعلم النفس الاجتماعي في نظر ديوى سوى دراسة علاقات التأثير والتأثر المتبادلة بين الأفراد ، على اعتبار أن الحياة الاجتماعية عنده قائمة على « الأخذ والعطاء » . ولئن تكن فلسفة ديوى في جوهرها فلسفة « اجتماعية » ، إلا أنها لا تضع الأفراد للتنظيم (الاجتماعي) ، بل هي تضع التنظيم نفسه في خدمة الأفراد . والمهم في الحياة الاجتماعية - في رأى ديوى - إنما هي تلك الخبرات المشتركة التي تحصلها الإنسانية عن طريق « البحث » . وليس من شك في أن النمو العقلي المطرد الذي اقترن بهذا « البحث » ، هو الذي عمل على توحيد البشرية وتحقيق ضرب من الاتساق الاجتماعي بين الأفراد . فالبحث الذي يتحدث عنه ديوى هو الذي هباً للبشر فرصة للتلاق والمشاركة ، وهو الذي عمل على تزايد أسباب التواصل الفكري بين الناس . وهنا يمل ديوى من شأن « العقل » و « المعرفة » و « التواصل الفكري » ، فيقول إن معظم القيم الأخلاقية والمتأثيرية والدينية التي دخلت في تكوين تراث الإنسان الحديث إنما هي في أصلها « قيم عرفانية » انحدرت من « العلم » و « البحث » و « الذكاء » . ولما كان دور « البحث » هو إضفاء النظام والاتساق على الخبرات التي كانت في الأصل متصارعة متنافرة ، فإن ديوى يقرر أن « الخبرة المنسقة » هي بطبيعتها خبرة اجتماعية تقبل المشاركة . وإذا كان للدين ينابيع حية وجذور عميقة في صميم التجربة البشرية ، فاذلك إلا لأن الخبرة الدينية متأصلة في أعماق الحياة المشتركة للجماعة والخبرة المشاعة بين أفراد تلك الجماعة . ولما كان « البحث » هو المصدر الخصب للنمو البشري وللتجدد المستمر للقيم ، فليس بدعاً أن يرى فيه ديوى موضوعاً ملائماً للتبجيل (أو التقديس) الديني . خصوصاً وأن ثماره المتصلة هي دائماً وباستمرار موضوعات للاستمتاع الحر من جانب أفراد الإنسانية جمعاء .

نظرة أخيرة إلى فلسفة ديوى . . .

إننا لن نستطيع — بطبيعة الحال — أن نتوقف عند شئ جوانب تفكير ديوى ، بما فيها آراؤه الهامة في التربية ، ونظرياته العميقة في الديمقراطية ، وتأملاته العديدة في السياسة ، ولكن حسبنا أن نكون قد أعطينا القارئ صورة عامة للناسخ الفكرى الذى تنسجه ديوى . وليس من شك فى أن الكثير من آراء ديوى فى ربط النظر بالعمل ، وتوثيق الصلة بين العلم والتطبيق ، ودراسة الإنسان فى الموقف ، وإبراز علاقات التبادل القائمة بين الذوات ، وتأکید تفاعل السكان مع بيئته ، وإظهار الخبرة بصورة عملية ، حيوية تقوم على استجابات كلية للجهاز العضوى يرد فيها على منبهات البيئة ، فضلاً عن اهتمام ديوى بدراسة تطور المقولات ، وعنايته بالبحث فى شروط التزام الفيلسوف : نقول إن كل هذه الجوانب المتعددة من تفكير ديوى هى التى تجعل منه فيلسوفاً معاصراً مازالت له قيمته فى عالمنا الفكرى الراهن . ولأريب ، فقد وجد ديوى فى الجهد الفلسفى محاولة شاقة من أجل التحرر من العادات ، والتهرب من إغراءات اللغة ، والعودة إلى الأشياء ذاتها . ولم تكن نزعة ديوى البرجماتية سوى مجرد تعبير عن جزعه من التجريديات الجوفاء ، وحرصه على البقاء إلى جانب الخبرة الحية الواقعية المباشرة . ونظراً لأن الفيلسوف الأمريكى الكبير قد لاحظ أن الفلسفة لا يمكن أن تكون واقعية ، اللهم إلا إذا كانت فى الوقت نفسه عملية (أو تطبيقية) ، فقد كان من الطبيعى أن يقتاده نشاطه الفكرى إلى ميدان التربية والعمل السياسى . ولم يقتصر ديوى على القول بأن « الفعل البشرى » لا يمكن أن يفهم إلا فى سياقه الاجتماعى ، بل هو قد ذهب أيضاً إلى ضرورة القضاء على تلك التفرقة الكلاسيكية بين السياسة والأخلاق . وإذا كان ديوى قد جعل من الفلسفة كلها « نظرية فى التربية » ، فذلك لأنه قد فهم التربية على أنها « عملية اجتماعية » يشارك بها كل فرد — وفقاً لطاقاته وقدراته — فى مسئولية العمل على تشكيل أهداف مجتمعة وصياغة قواعده ، وبالتالي فقد جعل ديوى من « التربية » لفظاً مرادفاً للفظ « الديمقراطية » . وليست الديمقراطية فى رأى

ديوى مذهباً معيناً فى الأنظمة السياسية ، بل هى أسلوب من أساليب الحياة ، أو هى على الأصح الطريقة الإنسانية الصحيحة فى الحياة . فالتربية والديمقراطية مترادفتان : لأن كلا منهما تعبر عن ذلك الجانب العملى من جوانب الفلسفة ، أو لأن كلا منهما تهدف إلى إظهارنا على المعنى السكامن فى الحياة القائمة على مبادئ "التجريبية الأصلية" .

ومهما كان من أمر المآخذ العديدة التى استهدفت لها فلسفة ديوى ، خصوصاً فى استبعادها لكل حقيقة عليا : Transcendence ، ورفضها بالتالى لكل ميتافيزيقا ، وتمسكها بمبادئ "المذهب الطبيعى" . . . إلخ ، فإن من المؤكد أن ديوى قد قدم لنا أنقى صورة من صور الفلسفة التجريبية فى الفكر الأنجلو — ساكسونى المعاصر ، فضلاً عن أنه قد نجح إلى حد كبير فى جعل البرجماتية نظرية فى المنطق ومبدأً موجهاً للتحليل الأخلاقى فى آن واحد . . .

الفلسفة المثالية الجديدة

بين المثالية النقدية والعقلانية العلمية

ليون برنشفيك

(١٨٦٩ - ١٩٤٤)

في الوقت الذي كانت فيه النزعات البرجماتية تغمر الأوساط الفلسفية في أمريكا ، محلثة حملة شعواء على « الهيكلية الجديدة » (خصوصاً على نحو ما عبر عنها برادل في إنجلترا ، ورويس Royce في أمريكا) ، كانت النزعات المثالية ما تزال تجد لها سوقاً رائجاً في معظم بلاد القارة الأوروبية ، وعلى الأخص في فرنسا وإيطاليا . وقد شهد مطلع القرن العشرين حركة إحياء للفلسفة الكانطية ، خصوصاً من قبل رجالات مدرسة ماربورج ، وعلى رأسهم ناتورب Natorp وكاسيرر Cassirer ، كما شهد أيضاً نزعات مثالية محدثة كانت في معظمها بمثابة تأكيد لدور « العقل » في « المعرفة » ، وإبراز لقيمة « النشاط الروحي » في مضمار « العلم » . ولعل من أبرز أعلام « المثالية الجديدة » في أوروبا ليون برنشفيك Léon Brunschwig وأندريه لالاند André Lalande في فرنسا وهندتوكر وتشه : Benedetto Croce في إيطاليا . وسنحاول فيما يلي أن نقدم للقارئ صورة سريعة لأهم معالم الفلسفة المثالية ، على نحو ما عبر عنها الفيلسوف الفرنسي الكبير .

حياة برنشفيك وتطوره الروحي

ولد ليون برنشفيك في العاشر من نوفمبر سنة ١٨٦٩ ، وتلقى علومه في مدارس العاصمة الفرنسية ، حيث أظهر نبوغاً كبيراً في الرياضة وعلوم الطبيعة . وقد اهتم برنشفيك بدراسة الكثير من أعلام الفكر الفرنسي ، فدرس مونتغي ، وديكارت ، وبسكال ، كما وجه الكثير من عنايته إلى دراسة اسبينوزا ومعاصريه . وقد وصل برنشفيك إلى منصب الأستاذية في السوربون عام ١٩٠٩ ، وظل يشغل هذا المنصب حتى عام ١٩٣٩ (بداية الحرب العالمية الثانية) ، فكان له

تأثير كبير على الفكر الفرنسى فى القرن العشرين حتى مطلع الحرب العالمية الثانية . وقد كان برنشتيكن نشاط ثقافى ضخم داخل الجامعة وخارجها ، فكان هو رئيس لجنة مناقشة الاجرجاسيون فى الفلسفة طوال مدة بقائه بالسوربون ، كما كانت له مساهمات كثيرة فى معظم المجالات الفلسفية التى كانت تصدر فى فرنسا ، وعلى رأسها « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » ، فضلا عن اشتراكه فى الكثير من المؤتمرات العالمية للفلسفة التى عقدت خلال النصف الأول من القرن العشرين . وليس من شك فى أن معظم أساتذة الفلسفة الحاليين بالسوربون (وخارجها) قد تبادلوا على يدى برنشتيكن ، فهم قد وقعوا تحت تأثيره ، حتى وإن كانوا قد خالفوه فى معظم الآراء التى كان يدعو إليها . وقد كان وصول الألمان إلى باريس فى يونيه ١٩٤٠ تذكيراً بانتهاء خدمة برنشتيكن الأكاديمية بالسوربون ، فلم يلبث الفيلسوف الفرنسى الكبير أن اعتزل بحبوس فرنسا ، ثم استقر فى خاتمة المطاف بإكس ليان Aix - Les - Bains حيث وافته المنية فى ١٨ يناير عام ١٩٤٤ .

وقد تميز إنتاج برنشتيكن بالخصوبة والتنوع ، فكانت له مؤلفات فى تاريخ الفلسفة ، ودراسات فى تاريخ العلم ، وكتابات مذهبية فى بعض المشكلات الفلسفية الهامة . . . الخ وربما كانت أهم دراسات برنشتيكن التاريخية كتابه « اسبينوزا ومعاصروه » (سنة ١٩٢٤) ، وكتابه « بيسكال » (سنة ١٩٣٢) ، وكتابه « ديكارت » (عام ١٩٣٧) ، ثم دراسته : « ديكارت وبيسكال كقارئين لمولتنى » (سنة ١٩٤٢) ، وأخيراً الجزء الأول من « كتاباته الفلسفية » التى ظهرت بعد وفاته ، وعنوان هذا الجزء : « إنسانية الغرب : ديكارت ، اسبينوزا ، كانط » (سنة ١٩٥١) . وأما أهم كتبه المذهبية فى : « جهة الحكم » (سنة ١٨٩٧) ، و« المدخل إلى حياة الروح » (سنة ١٩٠٠) ، و« المثالية المعاصرة » (سنة ١٩٠٥) ، و« معرفة الذات » (سنة ١٩٣١) ، و« عصور الذكاء » (سنة ١٩٣١) و« ميراث الألفاظ وميراث الأفكار » (سنة ١٩٤٥) ، وأخيراً الجزء الثانى من « كتابات فلسفية » تحت عنوان : « اتجاه المذهب

العقل ، (سنة ١٩٥٤) . وأما أهم كتبه التاريخية النقدية فهي : « مراحل الفلسفة الرياضية » (سنة ١٩٣٢) و « الخبرة البشرية والعلية الفيزيائية » (سنة ١٩٢٢) ، ثم « تقدم الوعي في الفلسفة الغربية » (سنة ١٩٢٧) ، وأخيراً : « العقل والدين » (عام ١٩٢٩) . وقد نشرت بعد وفاة الفيلسوف عدة كتب تمثل محاضراته بالجامعة ، ولعل من أهمها : « الروح الأوروبية » (عام ١٩٤٧) ، وهي عبارة عن محاضراته بالسوربون عام ١٩٣٩ ، ثم « فلسفة الروح » (سنة ١٩٤٩) ، وهي تضم الدروس التي كان قد ألقاها خلال عامي ١٩٢٢ و ١٩٢٣ ، وأخيراً نشرت له مجموعة من المقالات والدراسات سنة ١٩٥١ تحت عنوان « التحول الصحيح والتحول الكاذب » ، ويعقبها مقال بعنوان : « النزاع حول الإلهاد » ، وجميعها تمثل أبحاثاً كان برنشتريك قد كتبها في الفترة ما بين عامي ١٩٣٠ و ١٩٣٢ . وبعد وفاة الفيلسوف كرست أهم المجلات الفرنسية أعداداً خاصة لدراسة فلسفة برنشتريك ، فظهرت عام ١٩٤٥ دراسات عديدة هامة لمعظم جوانب تفكيره في مجلات « الميتافيزيقا والأخلاق » و « المجلة الفلسفية العالمية » و « الدراسات الفلسفية » . . . إلخ . ومن أهم الرسائل التي قدمت بالسوربون لدراسة فلسفة برنشتريك رسالة دشو : Deschoux الموسومة باسم : « فلسفة ليون برنشتريك » (عام ١٩٤٩) .

الروح العامة لفلسفة برنشتريك

إذا كنا قد أطلقنا على فلسفة برنشتريك اسم « المثالية الجديدة » ، فذلك لأننا هنا بإزاء مثالية وضعية Positif تختلف اختلافاً كبيراً عن المثالية الجدلية (Dialectique) . وعلى حين أن المثالية الجدلية تلتزم في الإحالة إلى « المطلق » ، تعبيراً عن الطابع الأزلي للروح ، نجد أن المثالية الوضعية تتشدد في تاريخ الفكر البشري نفسه مثل هذا الطابع العقلي السرمدي . ومعنى هذا أن مثالية برنشتريك تقوم على أساس من دراسة العلم (والعلم الرياضي بصفة خاصة) ، فهي مثالية نقدية تستند إلى فهم صحيح للوعي البشري في تطوره عبر العصور

المختلفة . وهذا ما حدا ببعض مؤرخي الفلسفة إلى تسمية تلك المثالية الجديدة باسم « العقلانية العلمية » ^(١) Rationalisme Scientifique .

والحق أن برنشفيك قد استمد عناصر مثاليته من دراساته الفلسفية العديدة ، فأفاد من جدل أفلاطون الصاعد ، واستعار من أسينوزا مذهبه في المحايثة (أو الكون) : Immanentisme وتوحيده للعلم الحقيقي مع الديانة الروحية ، فضلاً عن أنه استمد من كانط منهجه التأمل النقدي . . الخ . ولكن الطابع الأساسي الذي ظل يميز مثالية برنشفيك عن كل ما عداها من مثاليات هو أنها قد صدرت عن « بيان فلسفي » تركز حول تاريخ العلوم والفلسفة ، واتخذ صورة إدراك واع للقيم الفلسفية من خلال التاريخ والحكم على التاريخ . ومن هنا فقد بدت فلسفة برنشفيك — لبعض مؤرخي الفلسفة — بمثابة حوار شيق دار بين فيلسوف معاصر وبين الفكر الغربي في أشكاله المتعددة ؛ ولم يكن هذا الحوار سوى مجرد بحث عن القيم الحقيقية لكل من العقل البشري والحرية الإنسانية ^(٢) . ولاغرو ، فقد وجه برنشفيك جانباً كبيراً من اهتمامه إلى دراسة الحضارة الغربية ، كما حرص على « نقد العقل التاريخي » بالاستناد إلى إحساسه المرهف بالقيمة الروحية ، معتمداً في هذا النقد على مبادئ فلسفية استمدتها من « أفلاطون » و « أسينوزا » في آن واحد . وعلى الرغم من أن برنشفيك كان أعدى أعداء الخرافة والأسطورة والتهاويل العاطفية ، إلا أنه مع ذلك لم يشأ أن يجعل من « العقل » حقيقة متحجرة جامدة ، بل هو قد جعل منه — على طريقة أسينوزا — حقيقة مرنة ، حركية ، دينامية . وهذا هو السبب في أن البعض قد وجد في مثاليته نزعة عقلانية متفتحة هي التي عملت على ظهور الكثير من فلسفات العلم الحديثة في فرنسا ، خصوصاً لدى المفكر الفرنسي المعاصر جاستون بشلار Gaston Bachelard (صاحب كتاب « الروح العلمية الحديثة » ، وكتاب « فلسفة لا » ، وكتاب « العقلانية التطبيقية » . . الخ) .

(1) L. Lavelle : "La Philosophie française entre les deux guerres" Aubier, 1942, pp. 177 - 200.

(2) Marcel Deschoux : article sur Brunschwig . in "Tableau de la Phil. Contemporaine" , p. 103.

ومهما يكن من شيء ، فقد اتخذ برنشفيك نقطة انطلاقه من تصوره الخاص للفلسفة بوصفها « معرفة للمعرفة » *Connaissance de la Connaissance* وذهب إلى أن من شأن « التفاعلية العقلية » بالضرورة أن تنعكس على نفسها لكي تدرك « ذاتها » . ولعل هذا ما عبر عنه برنشفيك نفسه حينما كتب يقول : « إن النظر الفلسفي — من حيث هو ضرب من المعرفة — لا يمكن أن يمرض للوجود إلا من حيث هو معروف *Connu* ؛ أو هو بالأحرى يضع مشكلة المعرفة بطريقة مطلقة ، فيحكم بذلك على « المعرفة » من حيث هي « وجود » . والواقع أن المعرفة ليست عرضاً يضاف من الخارج إلى الوجود ، دون أن يدخل عليه أى تغيير . . . بل إن المعرفة تركب عالمها هو — بالنسبة إلينا — العالم نفسه . وأما فيما وراء ذلك ، فليس ثمة شيء على الإطلاق : لأن شيئاً من شأنه أن يكون فيما وراء المعرفة لا بد أن يكون أمراً ممتنماً عديم التحديد ، « أى أنه لا بد من أن يكون في نظرنا مكافئاً للعدم » .^(١) وهكذا نرى أن الفلسفة قد تحولت — على يد برنشفيك — من بحث الوجود إلى نقد للمعرفة ، على اعتبار أن الوجود من حيث هو وجود لا يمكن مطلقاً أن يكون فكرة فلسفية .

يبد أن برنشفيك لا يقتصر على القول بأن دعامة الفلسفة هي النشاط العقلي الواعي بذاته أو المنعكس على نفسه ، بل هو يقرر أيضاً أن هذا النشاط في جوهره « حكم » . وبالحكم يبدأ كل شيء ، وينتهي كل شيء ، في نظر برنشفيك . ولا غرابة في ذلك ، فإن فعل الحكم عنده مساوق للفكر بأسره . والفكر لا يخرج عن كونه « تمثيلاً » *Analogic* : يستوى في ذلك أن نكون بإزاء مجاز أدبي أم أن نكون بإزاء تناسب رياضي : لأن طبيعة الفكر في كلتا الحالتين إنما تكشف لنا عن عملية تقرير لوجود « علاقات » أو « روابط » بين « علاقات » أخرى أو « روابط » أخرى . والفكر التمثيلي هو في جوهره « ديناميكية » الحكم ، سواء إكنا بإزاء حكم يشكون ، أم كنا بإزاء حكم ما زال

(1) L. Brunschwig : "La Modalité du Jugement" , pp. 2 - 3.

بعند نفسه . ولو أننا تساءلنا ماذا عسى أن تكون عملية الحكم ، لكان جواب برنشفيك أن « الحكم ، مجرد تقرير لوجود » الرابطة المنطقية ، Copula ، بمعنى أنه إثبات لوجود « علاقة » وأدنى ضرب من ضروب العلاقات إنما هو تلك « العلاقة الأصلية » التي تتجلى على صورة « صدمة » أولية ، ألا وهي العلاقة الجوهرية التي تقوم بين الذهن والواقع . وحين تقرر وجود الرابطة المنطقية ، فإننا عندئذ إنما نضع فعل الكينونة ، يستوى في ذلك أن نكون بإزاء وجود موضوعي أم بإزاء علاقة عقلية (كالقضية القائلة بأن الجو بارد ، أو القضية القائلة بأن $10 + 10 = 20$) . وتبعاً لذلك فإن برنشفيك يؤكد أن « تقرير الكينونة هو الفعل المركب لصميم الفكر البشري »^(١) .

ولا تعني « صدارة الحكم » في نظر برنشفيك سوى « صدارة الفكر » . والواقع أن دلالة الوجود نسبية بالقياس إلى عملية الحكم التي تقرر فيها الوجود . ولا يرى برنشفيك معنى للحديث عن الوجود من حيث هو وجود ، لأنه يرى أن الوجود المحض هو مجرد « معطى » Donnè لا قيام له إلا بالقياس إلى « الذهن » . وأما الحديث عن « وجود في ذاته » أو « شيء في ذاته » فهو لغو فارغ لا معنى له على الإطلاق . وأما حين نتحدث عن الوجود باعتباره واحداً : L'etre en tant qu'un ، فإننا لا نتحدث عندئذ إلا عن وجود « الذهن » أو « العقل » ، نظراً لأن « العقل » بطبيعته « وحدة » Unité . ولكن هذه « الوحدة » : وحدة « فعل » وليست وحدة « جوهر » . وتبعاً لفكرة وجود برنشفيك يرفض فكرة وجود « عقل في ذاته » كما يرفض من قبل لذلك فإن « شيء في ذاته » . وهو لهذا يقرر أنه ليس ثمة ميتافيزيقا تدرس « الموضوع المتعالي » أو « الذات المتعالية » ، بل هناك فقط ميتافيزيقا تدرس نظرية المعرفة . وليست مهمة الفكر في النهاية سوى أن ينفذ إلى الفكر نفسه^(٢) .

(1) Ibid. , p. 20.

(2) Ibid. , pp. 4 — 5. المرجع السابق.

رفض برنشفيك للميتافيزيقا وإهابته بالعلم

... لقد قلنا إن مثالية برنشفيك ليست من الميتافيزيقا في شيء ، وإنما الأدنى إلى الصواب أن يقال إنها زعة « عقلانية » علية تنعوى على رفض تام لكل ميتافيزيقا . والحق أن الميتافيزيقا ليست شيئاً آخر سوى فلسفة « التأليف » (أو التركيب) : Synthèse ، يستوى في ذلك أن يتخذ هذا التأليف طابعاً جدلياً كما هو الحال عند هيجل وماركس ، أم أن يتخذ طابعاً بنائياً كما هو الحال عند هاملان Hamelin ، أم أن يتخذ طابعاً سيكولوجياً كما هو الحال عند ريبو Ribot ، أم أن يتخذ طابعاً اجتماعياً كما هو الحال عند دوركايم . إلخ . و « التأليف » في رأى برنشفيك عملية ذهنية غير مشروعة ، بمجرد ما يعمد إلى تجاوز نطاق التحليل ، بدلا من الاقتصار على خدمته عن طريق عملية « التحقق » أو « التثبيت » Vérification . وآية ذلك إن إعطاء الأولوية للتأليف لا بد من أن يقضى إلى جعل « المذهب » ضرورة عقلية مسبقة . وعلى العكس من ذلك ، تلاحظ أن سير التحليل لا بد من أن يقترن بالحرية والتصحيح المستمر للذات . ومعنى هذا أننا حينما نعطي الصدارة للتحليل على التركيب فإننا عندئذ إنما نعطي الأولوية للنهج على المذهب ، والحرية على الضرورة ، وللإبداع على الصنعة . والمقل الصحيح — في رأى برنشفيك — إنما هو « الابتكار الحر » الذى لا يخضع لآى تكوين سابق أو أية مقولة أولية . ولهذا يعرف برنشفيك الروح (أو العقل) بأنها ما لا يتوقف على أى شيء كائناً ما كان .

يبد أن فلسفة برنشفيك لا تقتصر على رفض الميتافيزيقا ، وإنما هي تحاول في الوقت نفسه إبراز قيمة العلم . والواقع أن العلم في رأيها ثمرة هائلة لذلك التحليل الدقيق الذى يستند إلى عمليات التجزئة ، والفرص ، والتحقق . وليس في وسع الفلاسفة أن تستقل بالبحث عن حقيقة تكون خاصة بها ، وإنما الفلسفة في صميمها إدراك واع للعلم ، ففى لا بد من أن تقتصر على فهم ما يفترضه العلم وما يسمح لنا باستنتاجه . وقد كانت ميتافيزيقا « الوجود في ذاته » ،

L'Être en soi حليفة لفيزياء « العالم في ذاته » ، وهى تلك الفيزياء التى كانت تتصور العالم محدوداً في المكان ، فكانت تفسح المجال لتصور روح خلاق فائق لكل عقل وكائن في عالم فائق للطبيعة عال على كل وجود واقعى . وأما الفلسفة الحقيقية — على العكس من ذلك — فهى حليفة لذلك العلم الوضعي الذى يجس نفسه في نطاق العالم ، لكي يعمل على استخلاص ما فيه من روابط عقلية . وحين تحرم الفلسفة على نفسها تجاوز نطاق العلم ، أو التصريح بأكثر مما ينطوي عليه العلم ، فإنها عندئذ تركز على الحقيقة العملية للطبيعة ، من أجل استخلاص الحقيقة النقدية للروح . ولا شك أن الفلسفة حين تتخذ حذو العلم ، فإنها لا ترى من وراء ذلك إلا إلى بلوغ حالة موضوعية من النزاهة أو « اللا شخصية » Impersonnelle وحين يصل العقل البشرى إلى « الحقيقة » التى يوفرها له الوعي العلمى أو الإدراك العقلى الصحيح ، فإنه عندئذ يتجاوز نطاق الوعي الحسى ، لكي يتخذ طابع القوة الروحية القادرة على الاستمرار واللانهاية ، مؤكداً بذلك وحدته الجوهرية التى لا حد لها^(١) .

قيمة العلم الرياضى في فلسفة برنشتيك

ولو أننا تساءلنا الآن عن السبب الذى من أجله أراد برنشتيك أن يبحر نفسه في نطاق « العقل العلمى » ، لكان الجواب هو تعلق الفيلسوف باليقين ، وتمسكه باليقين الرياضى ، على وجه الخصوص . وإذا كان أفلاطون قد وضع فوق سائر ضروب الجمال ، جمال العلوم الرياضية (التى كان يسميها باسم « العلوم الجميلة ») ، فإن برنشتيك أيضاً قد وجد في الرياضيات أعلى صورة من « صور الذكاء التحليلى » ، فكان يقول عنها إنها « بلورة العقل البشرى » . والحق أن المعرفة الرياضية هى الدعامة التى تركز عليها كل معرفة عقلية ، كما أنها الأساس الذى تستند إليه كل علوم الطبيعة . ولم يبدأ نشاط الفكر

(1) A. Weber & D. Huisman : « Tableau de la Philosophie Contemporaine » , Fichbacher, 1957, PP. 105 - 106 .

البشرى الحر الخصب ، إلا عندما جاء العلم الرياضى فزود الإنسان بالمعيار الصحيح للحقيقة . ولا غرو ، فإن المعرفة الرياضية لا تقوم على أفكار ترتكز فى العالم الخارجى على موضوع ما بمعنى الكلمة ، وإنما هى تتمثل بوجه ما من الوجوه على صورة حقيقة سيكولوجية بحث^(١) . وهذا هو السبب فى أن برنشفيك يقيم مثاليته على دطامة عليية قوامها « اليقين الرياضى » أولا وبالذات .

يبد أننا لاندلج لدى برنشفيك أى ضرب من ضروب « عبادة العلم » ، فى حين أن الكثير من الفلاسفة المتحمسين للعلم ، قد راعهم ذلك التقدم الهائل الذى حققته العلوم وشق ضروب التكنية ، مما كان له أثره البالغ على ظروف معيشتنا فى العصر الحاضر ، إن لم نقل على إيقاع حياتنا نفسها ، فراحوا ينادون بضرب من التعبد للعلم والصناعة ، وكأن العلم قد أصبح قادراً على إشباع شتى حاجات الإنسان . ولكننا لو اقتصرنا على النظر إلى فوائد العلم الخارجية ، فإننا عندئذ نقتضى الشئ الأساسى الهام فى النشاط العلمى ، ألا وهو ذلك المجد الضخم الذى اضطلع به مخترعو العلم فى كل زمان ومكان . وبرنشفيك يبرز على وجه الخصوص ما فى النشاط العلمى من « مبادأة » اختصت بها عبقرية الغرب ، ويؤكد أن هذه « المبادأة » هى « الحقيقة الروحية الأصيلة » . والحق أن هذه المبادأة قد تجلّت أولاً وقبل كل شئ^٢ فى ذلك الوعى العقلى الذى تمثل بأعلى صورة فى الفيزياء الرياضية الحديثة . ولم يتمكن العقل البشرى من تحقيق ذلك الكشف العلمى الهائل عن طريق الاستسلام السلبى للتجربة ، أو عن طريق الاقتصار على استنباط بعض القضايا الجديدة من مبادئ معددة ثابتة استنباطاً منطقياً ، وإنما الملاحظ أن تاريخ العلم يكشف لنا دائماً عن قيمة ذلك الذكاء البشرى الذى يقول عنه برنشفيك إنه إبداعى وفدى فى الآن نفسه : بمعنى أنه قادر على الابتكار من جهة ، وقادر على تبرير حقيقة مبتكراته من

(1) L. Brunschwig: «Les étapes de la Philosophie mathématique»
Paris, 1912, PP. 577 - 678 .

جهة أخرى . وإذن فإن العلم شيء مختلف كل الاختلاف عن بمحوه « الوصفات » : Recettes التي يمكن أن تحقق للإنسان رفاهيته ، لأنه أولاً وقبل كل شيء سعى وراء الحقيقة (أو حرص على تطلب الحقيقة) ، وبالتالي فإنه يمثل المبدأ الصحيح لكل حياة روحية . ولهذا يختتم برنشفيك حديثه عن العلم بقوله : « إنني لأتمنى أن يعرف الإنسان كيف ينقل إلى مجال الحياة الأخلاقية والحياة الدينية إحساسه القوى المرفه بالحق ، وهو الإحساس الذي ترقى لديه بفعل تقدم العلم ، فكان أئمن وأندر كسب حقيقته الحضارة الغربية . »^(١)

الفلسفة وتاريخ العلم ...

لقد أتمجه الجانب الأكبر من اهتمام برنشفيك نحو « العلم » بوصفه إبداعاً بشرياً ، فكان من ذلك حرصه على دراسة تطور العلوم ، وعنايته بالكشف عن التقدم المستمر الذي حققته العلوم بوصفها أعلى صورة من صور نشاطنا الروحي . ولكن الحق أن اهتمام برنشفيك بالعلم هو في صميمه اهتمام بمشكلة الإنسان ، وحرص على دراسة طريقة الإنسان في تكوين الإنسان عبر التاريخ^(٢) . ومن هنا فقد عنى برنشفيك بدراسة تاريخ الإنسانية ، من أجل إظهارنا على الكسب الحقيقي الذي استطاعت البشرية أن تحققه من خلال التقدم العلمي . ولما كان الفيلسوف الفرنسي الكبير قد رفض ضرورة الميتافيزيقا (وهي تلك الضرورة اللازمية) ، فليس بدءاً ألا يتبقى له سوى « التاريخ » . وليس من شأن فلسفة التاريخ سوى أن تفتح السبيل أمام الميتافيزيقا في صميم التاريخ . والحق أن الإنسانية حينئذٍ تمنع النظر في تاريخها ، فإنها عندئذٍ إنما تقوم بعزب من « الحصر الضمير » ، حتى يتسنى لها أن تقيم ضرباً من التمييز بين ما لم يشغل في حياتها سوى لحظة عارضة من لحظات

(1) E. Bréhier : « Les Thèmes Actuels de la Philosophie » , 1951, PP. 12 - 13 .

(2) L. Lauelle : « La Phil. Française entre les deux guerres » , P. 181.

تاريخها ، وما كان أكثر من مجرد مرحلة عابرة من مراحل تاريخها ، وما يقسم بأنه يشارك في صميم الحقيقة الباطنة للروح . ومعنى هذا أن ثمة نشاطاً مستمراً للعقل عبر التاريخ ، وكثيراً ما يكون العقل نفسه هو (بوجه من الوجوه) القوة المحركة للإنسانية والمبدأ الأصلي لسير التاريخ . ولما كانت كل حقيقة عبارة عن ابتكار حر للعقل البشرى قد تحقق عبر التاريخ ، فإن من شأن الحقيقة أن تتخذ طابع الحدث العرضى (غير الضرورى) Contingente . ولكن الحقيقة أيضاً واقعة عليية قد اكتسبت عن طريق البرهان والتحقق طابع اليقين العلمى ، فبى لا بد من أن تبدو شفاقة أمام العقل ، وبالتالي فإنها تعبر عن « الحاضر السرمدى للروح » : *Présent éternel de l' esprit* . وتبعاً لذلك فإن التاريخ الروحى (أو العقل) فى جوهره حرية ؛ وليست « الحقيقة » سوى أعلى صورة من صور « الحرية » .

والواقع أن العالم الذى تقدمه لنا مثالية برنشفيك لا يذوب مطلقاً فى ذاتية « الوعى الفردى » ، بل هو عالم مشترك بجمى وجوده الواقعى فيفرض نفسه على « الوعى العقلى » بوصفه المركز الأوحد للحكم على الحقيقة ^(١) . ومن هنا فإن كل تقدم أحرزته الحضارة البشرية لم يكن سوى مجرد ثمرة للموارد الكامنة فى صميم نشاطها الروحى . ولما كانت السمة الكبرى التى تميز الروح هى التحليل الفكرى لا الخبرة الباطنية (أو التأمل الداخلى) ، فإن تاريخ التقدم البشرى هو تاريخ العقل ، لا العاطفة (أو الوجدان) . وقد استطاع العقل — من طريق النشاط العلمى — أن يتحرر شيئاً فشيئاً من عبودية الخواص والخيال ، وأن يصل رويداً رويداً إلى مرحلة الاستقلال الذاتى .

(1) L. Brunschwig : « L. expérience humaine et la causalité physique » 1921, P., 611.

قيمة العلم... بين المثالية والوضعية

لسنا نجد في تاريخ الفكر المعاصر فلسوفاً تحمس لخصوصية العقل البشرى قدر ما تحمس لها برنشفيك ، خصوصاً وأن فيلسوفنا قد أظهر إيماناً كبيراً بقيمة « العلم » كأجلى مظهر من مظاهر الإبداع البشرى . ولم يكتب برنشفيك بمحاربة شتى النزعات الصوفية ، والوجدانية ، والحيوية ، والبرجمانية ، بل هو قد دعا أيضاً إلى محاربة كافة النزعات الروحية الرخيصة التى لا تقوم أن « العقل » هو المظهر الاسمى « لروحانية » الإنسان . وإذا كان برنشفيك قد تحمس للغرب ضد الشرق ، فذلك لأنه قد ظن أن « الغرب » — وحده — داعية « العقل » ونصير « السلم » . والحق أن كلمة « الروح » — في نظر برنشفيك — إنما تعنى « العقل » أو الذكاء ، كما أن خلاص الإنسان — فى رأى فيلسوفنا — رهن بإدراكه للحقيقة . وليست « الحقيقة » عند برنشفيك سوى « الحقيقة العلمية » ، إن لم نقل بأنها الحقيقة التى تمدنا بها « الفيزياء الرياضية » . ولا غرو ، فإن الفيزياء الرياضية تعملنا كيف ننظر إلى العالم بالعقل لا بالحواس ، وكيف نفهم أن كل موضع فى الكون يصلح لأن يكون مركزاً للعالم ، وليس فقط ذلك الموضع الذى يشغله الإنسان فى صميم الكون ويمضى برنشفيك إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن الإنسان لا يستطيع أن يثبت دعائم وجوده الشخصى ، اللهم إلا إذا حقق رويداً رويداً ضرباً من الهوية أو التوافق بين ذاتيته من جهة وبين ما يفهمه أو يدركه من جهة أخرى . ولا غرابة فى ذلك : فإن الإنسان لا يمتلك سوى معارفه ، وهو لا يعرف حقيقة ذاته إلا من خلال حقيقة الكون . وفضلاً عن ذلك ، فإن المعرفة العلمية — وحدها — هى التى تقبل التبرير ، هى التى تقبل المشاركة . ومعنى هذا أن العلم وحده هو الذى يسمح للإنسان بتجاوز ذاته أو العلو على نفسه ، من أجل العمل على تثبيت دعائم وجوده بالاستناد إلى تلك الحقيقة العلمية المشتركة بينه وبين الآخرين .

والعلم الوضعي - فيما يقول برنشفيك - « لا يعنى من المادة إلى الذهن، بل من الذهن إلى المادة » ^(١) وآية ذلك أنه ليس من شأن العلم أن يقتصر على ملاحظة خضوع كافة أنظمة الواقع (أو أنسقة الظواهر) لقوانين المادة، وكان للمادة هي الوجود الواقعي الأوحد، بل إن العلم في صميمه «فرض» Hypothèse وصياغة رياضية لقوانين الواقع. ومعنى هذا أن العلم يكشف عن قدرة الذهن على «المبادأة»، وقيم الدليل على أنه ليس لثري العقل من حد. وعلى حين أن أرسطو كان يقول: «لأنه لا بد من التوقف في مكان ما، نجد أن تقدم العلم في ميدان الظواهر الصغرى والظواهر الكبرى، وفي مجال استرجاع الماضي والتنبؤ بالمستقبل، شاهد على إمكانية الاستمرار إلى غير ما حد. والواقع أن العلم لا يلتقي مطلقاً بأى حاجز متبع أو أى حد نهائى، كما أن فلسفة العلم ماضية في طريقها دون أن تمأ بأية متناقضات أو إشكالات وهمية. ولما كانت الديناميكية الحقيقية للفكر العلمى لا تتفق مطلقاً مع الواقعية المنطقية للقولات، كما أنها لا تتلام في الوقت نفسه مع الواقعية التجريبية للواقع العامة، فليس بدعا أن نجدها ترى في «المثالية»، و«الوضعية»، حقيقتين متوافقتين تكمل إحداها الأخرى.

يبد أن قيمة العلم لا تنحصر في كونه مظهراً لحرية الفكر النظرية لحسب وإنما تتجلى قيمة العلم أيضاً في كونه الضامن لحرية الإنسان العملية. والحق أن «التكنية» الصناعية امتداد للنشاط العلمى، دون أن يكون في الإمكان إقامة تعارض حقيقى بين عناصر طبيعية وأخرى صناعية في مضمار الإنتاج العلمى. هذا إلى أنه ليس هناك عالمان مستقلان: عالم النظر أو التأمل، وعالم العمل أو التصرف، بل إن الواحد منهما هو مجرد امتداد للآخر، إن لم نقل بأن الاثنين يكونان عالماً واحداً هو عالم الإبداع الروحى. وإنه لمن البعث أن نقول بوجود حتمية مطلقة في الطبيعة، لكن لا نلبث أن نتساءل عما إذا كان ثمة موضع للحرية البشرية في نطاق الطبيعة. والأدنى إلى الصواب أن يقال

(1) L. Brunschwig : «De La connaissance de soi», 1931 p. 144.

إن تحديد الطبيعة من فعل « العلم » ، والعلم نفسه من خلق « العقل » . وفضلا عن ذلك ، فإن الضرورة العلية نسبية : لأنها لا تفهم إلا بالقياس إلى « الحرية التكييكية » التي هي منها بمثابة المصدر والأساس . والحق أن الموضوع الحقيقي للضرورة العلية يقع بين حريتين : حرية العالم الذي يكشف ، وحرية التكييكي الذي يطبق . والعالم يتنبأ ، ثم يحىء التكييكي فيفيد من هذه التنبؤات نفسها ، لكي لا يلبث أن يكذب تلك التنبؤات أو أن يؤكداه عن طريق تدخله العملي . ويدت القصيد أن « الحتمية العلية » انتصار على القول بالقضاء والقدر Fatalité ، بحيث قد يكون في وسعنا أن نقول مع أسينوزا إن : « معرفة الضرورة هي في صميمها حرية »^(١).

قيمة « التقدم الأخلاقي »

في فلسفة برنشفيك

إذا كان برنشفيك قد وجه الجانب الأكبر من اهتمامه إلى نشاط الإنسان العلمي فليس معنى هذا أنه قد أغفل سائر أنشطته الأخرى ، بما فيها النشاط الأخلاقي ، والنشاط الديني ، والنشاط الجمالي ، والنشاط السياسي . الخ . وإنما الملاحظ أن برنشفيك قد حرص في العديد من كتبه (وفي كتاب « معرفة الذات » على وجه الخصوص) على إبراز أهمية الأنشطة المختلفة للروح الإنسانية والحق أن ظهور « الإنسان العارف » Homo sapiens متأخر في تاريخ العقل البشرى ، إذ قد مرت البشرية بمراحل عدة هي على التعاقب مرحلة « الإنسان الصانع » Homo faber ، ومرحلة « الإنسان المتدين » Homo religiosus ومرحلة « الإنسان الساحر » Homo magicus (وهاتان مرحلتان متصلتان) ومرحلة « الإنسان المتكلم » Homo loquens ، ثم مرحلة « الإنسان السياسي » Homo politicus ... الخ . ولكن من شأن « الحكمة » الحقيقية (أعني

(١) M. Deschoux : article sur Léon Brunschwig dans : 'Tableau de la Philosophie Contemporainé' , P. 108 .

الحكمة الروحية ، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) أن نجى فتجمل من التكنية والدين والسحر واللغة والسياسة وسائط حقيقية في خدمة الحقيقة والحرية . والحق أنه لا سبيل إلى تحقيق تقدم الوعى الخلقى والوعى الدينى ، اللهم إلا إذا تسنى لنا أن نحرر الإنسان من آرائه المبتسرة الخافضة بالآثانية ، وتقاليده الزائفة القائمة على الإيمان الخرفى^(١) . ومثل هذا التحرر — فيما يرى برنشفيك — لا يمكن أن يقوم إلا على دعامة من حرية « الوعى العقلى » ، Intellectuelle ، وبالتالي فإنه لا بد من أن يستند إلى أساس على . صحيح أن هذا « الوعى العقلى » لا يمكن أن يكون عالياً على عقلية العالم الذى يتصور الحقيقة ، ولكنه مع ذلك ليس مصبوحاً بصيغة ذاتية ، نظراً لأنه يقترب من المادة بعملية تعقل « الإنتاج العلى » ، بما يتطوى عليه من حقيقة وعظمة عقلية . ومعنى هذا أن « الوعى العقلى » الذى يضمن الطابع الكلى للملم إنما هو الذى يجمع بين الناس عن طريق ذلك « العقل المشترك » ، الناجم عن تلاقى أفكارهم .

والحق أنه كما أن ثمة تقدماً عقلياً يتحقق من خلال الفهم العلى ، فينقل المرء من مرحلة الوعى الحسى إلى مرحلة الوعى العقلى ، فهناك أيضاً تقدم عقل يتحقق في مضمار السلوك فينقل المرء من مرحلة الوعى الآثانى (المتمركز حول الذات) Egocentrique إلى مرحلة الوعى الأخلاقى . وإذا كان من شأن الوعى العقلى أن يحقق ضرباً من التكافؤ أو التوافق بين الإنسان والكون ، فإن من شأن الوعى الأخلاقى أن يحقق ضرباً من التكافؤ أو التوافق بين الإنسان ومجموع البشرية^(٢) . وحين يتحدث برنشفيك عن « الضمير » أو « الوعى الأخلاقى » ، فإنه لا يعنى به سلطة تأمرنا بفعل الخير وتنهانا عن فعل الشر ، بل هو يعنى به شيئاً أكثر من مجرد عملية الإسقاط الداخلى التى تحدّد فيها علاقاتنا بأنفسنا على ضوء بعض الإلزامات الاجتماعية . وآية ذلك أن المهم — فى نظر برنشفيك — لا أن « يملك » المرء « ضميراً » (من قبيل هذا الضمير

(1) Brunshwicg : « L'Expérience humaine... » , 1922, P. 614.

(2) Idem : « Le Progrès de la conscience » , 1927, P. 718.

الجمعي) ، بل أن « يكون هو نفسه » صغيراً ، : بمعنى أن يجمع — على طريقة سقراط — بين استقامة الإرادة ونور العقل . والواقع أن من شأن « الأخلاق » أن تتزعنا من أنانيتنا ، لكي نتجه بنا نحو أفق مشترك هو « أفق الإنسانية » . جماء . وقد يبدو — لأول وهلة — أن من شأن « الأخلاق » أن نخضعنا لأمر مطلق يصدر عن سلطة خارجية ، ولكن الحقيقة أن الرجل الفاضل هو أولاً وقبل كل شيء إنسان حر لا يعرف الخضوع الأعمى أو الموافقة الاستسلامية : لأنه ينشد الخير وفقاً لما يرى أنه الحق ، لا وفقاً لما يقضى به العرف أو أى رأى آخر مسبق . وإذا كان رجل « الأخلاق » يفيد الكثير من كل من « العلم » و « الفن » ، فذلك لأن من شأن « العلم » أن يفرس فيه روح « النزاهة » ، كما أن من شأن « الفن » أن يبيت في نفسه روح « التعاطف » أو « المشاركة » . وليس للحياة الأخلاقية من غاية سوى العمل على تحقيق ضرب من التوافق الداخلي بين الضمير ونفسه ، مع الاهتمام في الوقت نفسه بتحقيق ضرب من التوافق بين الضمائر المختلفة بعضها والبعض الآخر . وهكذا نجي « الأخلاق » فنعمل — كما عمل « العلم » من قبل — على التماسى بنا نحو مستوى « الكلية الإنسانية » أو « الوحدة البشرية الشاملة » .

بيد أن الأخلاق — بعكس ما قد يتوهم البعض — لا يمكن أن تتحقق من تلقاء نفسها ، وإنما نجي « المشكلة الأخلاقية » فتفرض نفسها على حريتنا ، دون أن يكون في الإمكان حلها اللهم إلا باستخدام تلك الحرية . والواقع أن هناك تصدعا أو قطيعة بين الإنسانية المثالية (التي تحققها المشاركة في العلم أو في الفن) وبين الإنسانية الواقعية (الماثلة في التجربة المنيية) . وآفة ذلك أنه كثيراً ما يرتد البحث عن المتعة الجمالية ضد المطلب الأخلاقي ، كما أن الرباء كثيراً ما يشيع الفساد في أسمى النظم الاجتماعية والدينية . ولكن من الخطأ أن نستنتج من ذلك — كما فعل روسو — فساد الجنس البشري أو الحضارة الإنسانية ، بل كل ما هنالك أننا لم نستطع بعد أن نحقق في أنفسنا القدر الكافي من المدنية أو الحضارة . وهل كان في استطاعة الثقافة البشرية أو العقل الإنساني أن يكفل للبشر النجاة (أو الخلاص) على الرغم منهم ،

أو دون أن يكونوا هم أنفسهم قد استخدموا ما لديهم من طاقات لفهم أنفسهم وتثقيف ذواتهم ؟ الواقع أن الثقافة والذكاء لا يقدمان أية حقيقة إلا لتلك العقول التي تستطيع أن تتحقق في ذاتها وبذاتها من صحة الحكمة القائلة بأن خلاص الإنسان باطن في ذاته .^(١) ولكن برنشفيك لا يقتصر على القول — مع اسبينوزا — بأن الجهد الأخلاقي كله ينحصر في الوعي العقلي القائم على إدراك الحقيقة الأزلية الأبدية ، بل هو يؤكد أيضاً أن هذا الوعي العقلي هو مبدأ الحكمة الأخلاقية التي تضع شتى التكنيات العقلية الفعالة في خدمة غاياتها وأهدافها . وهذا هو السبيل الأوحـد الذي تتمكن البشرية عن طريقه من الانتصار على المصير البيولوجي الضارم ، والخروج من دائرة المحال ، التي وصفها لنا شوبنهاور حينما سمع للحياة بأن تتخذ من نفسها غاية قصوى أو هدفاً أسمى حينها دها أفلاطون في جمهوريته إلى تحسين النسل ، ورفع مستوى المرأة ، ودعم أسباب الاشتراكية ، فإنه لم يكن يرى من وراء ذلك إلا إلى استخدام بعض التكنيات الفعالة لتحرير الإنسان من رتبة الطبيعة . ولكن هذه التكنيات تستلزم بلا شك تربية الإرادة وحسن سياسة الحرية ، غنى بمثابة وسائط سرطان ما تزول بمجرد ما تنجح الحرية البشرية في الوصول إلى درجة كافية من الوعي أو التمتع العقلي .

الوعي الديني والحياة الروحية

اهتم برنشفيك بدراسة « الوعي الديني » في كتابه « العقل والدين » (سنة ١٩٣٩) ، فحاول أن يقدم لنا فلسفة دينية تقوم في جوهرها على ضرب من التأمل أو العبادة لما أطلق عليه اسم « الوحدة الروحية » : *L'unité spirituelle* . والحق أنه إذا كانت الحرية هي سورة الروح ، فإن الوحدة التي يتحدث عنها برنشفيك ترفع كل تمييز بين الحقيقة العلوية والحقيقة الدينية ، وتقضي على كل تفرقة بين الحقيقة الدنيوية وبالحقيقة المقدسة ، وتستبعد في الوقت نفسه كل

(1) Brunschwig : « *Le Progrès de la Conscience* » , P. 750 .

فصل بين عالم طبيعى وعالم قاتق للطبيعة ، وبالتالي فإنها تمحو تماماً ذلك التمازض التقليدى بين « مبدأ باطن » و « مبدأ عال » .

وبرنشفيك يبدأ دراسته للدين مستشهداً بإحدى عبارات لاشلييه Lachelier فيقول : « أن الحالة الشمورية التى أعدها الحالة الدينية الصحيحة وحدها دون سواها إنما هى حالة تلك الروح التى تريد نفسها وتحس فى قرارة نفسها بأنها أسهى من كل وجود حسى ، وتسمى فى الوقت نفسه سمياً حراً نحو حالة مطلقة من النقاء والروحانية ؛ حالة تختلف اختلافاً جذرياً عن كل ما فيها مما يرتد فى أصله إلى الطبيعة ، بل عن كل ما يكون صميم طبيعتها . » . ولا يلبث برنشفيك أن يقيم تفرقة حادة بين مسيحية تقوم على الرهبة ، ومسيحية أخرى تقوم على المحبة ؛ بين مسيحيين جسديين Charnels ، ومسيحيين روحانيين Spirituels ؛ بين إله يملأنا خوفاً ورعباً ، وإله آخر يغمرنا بنوره وضئائه . ولا غرو ، فإن أحداً لا يستطيع — فيما يقول برنشفيك — أن يعبد سيدين ؛ حتى ولو كان هذان السيدان هما « الآب » بقرته وجبروته ، و « الابن » بمحنته ومحبتة . والفيلسوف الفرنسى الكبير يحمل على شتى نزعات الأسطورة والخرافية والوحدانية والشكلية التى طالما حفلت بها ديانات البشر ، مؤكداً فى الوقت نفسه أن الديانة الحقيقية أولاً وقبل كل شئ « ديانة روحانية لا موضع فيها لأوهام الرهبة ، أو خرافات اللامعقول ، أو أحلام الرغبة ، أو تصورات الخيال ، أو صهر الوجدان . . الخ . وليس أفرق فى الوهم من تلك الأساطير الدينية التى تصور الحقيقة الروحانية على صورة عالم مكافئ يقوم فيما وراء العالم الحاضر ، أو على صورة حياة قائمة للطبيعة تقوم فيما وراء الحياة الراهنة . والواقع أن الحياة الدينية لا تندرج تحت النظام الحسى ، أو الوجدانى ، أو التاريخى ، كما أنها فى الآن نفسه لا تنحصر فى نطاق بعض الصور ، أو الرموز ، أو التصورات الأسطورية . » . وحينما قال ديكارت عبارته المشهورة : « إن لدى فى قرارة ذاتى أولوية لفكرة اللامتناهى على فكرة المنتهى ، وبالتالي فإن لله الصدارة على ذاتى ، » فإنه قد استطاع عن هذا الطريق أن يحدد أصول « الروحانية الدينية » . وهنا يتفق برنشفيك مع ديكارت ، فإن « الحياة الروحية ،

عند الواحد منهما والآخر لا تعنى شيئاً سوى «الحياة العقلية» . ولهذا فإن الديانة الحقيقية لا تنتظر من الله شيئاً آخر سوى التعقل الملى* النقي (أو الخالص) للحقيقة الإلهية . وهل انكشف الله يوماً للعقل البشرى إلا من خلال تلك المعرفة العقلية التي استطاع الإنسان أن يحصلها عن طريق انتصاره على الخرافة ، واهتدائه إلى الحقيقة ؟ وإذن فلماذا لا نقول إن الله نفسه هو «العقل اللامتناهى» شيء واحد ؟ بل لماذا لا نقول إن ثمة تطابقاً بين الفعل الذي بمقتضاه ينكشف الله لنا ، وبين ذلك الحدس الواسع الملى* الذي ندرك بمقتضاه اللانهاية الباطنة في الفكر من حيث هو كذلك ؟

يبد أن التوحيد الذي أقامه برنشفيك بين الحياة الروحانية والحياة العقلية لا يعنى أنه قد استبعد تماماً من دائرة الحياة الروحية (أو الدينية) كل ما يعدو نطاق العقل ، بل إننا لنجده يدخل «الحبة» في مجال «الحياة الروحية» فيقول إن العقل في جوهره *Générosité* ، ويقرر أنه يطوى في حركته التقدمية تزايداً مستمراً لكل من البصيرة والمحبة . ومعنى هذا أن الفعل الذي بمقتضاه نتجاوز الجانب الفردى من وجودنا ، لكي نرقى إلى الحقيقة الكلية ، هو في صميمه نفس الفعل الذي بمقتضاه نتغلب على ما فينا من أنانية ، لكي نسمو بأنفسنا نحو مستوى المحبة أو الإحسان . وكما أن العقل هو مبدأ الوحدة الروحية بين النفوس ، فإن العقل أيضاً هو الدعامة المثالية للوحدة بين البشر . وليست «الحبة» سوى إرادة الخير الكلى ، إن لم نقل بأن الحركة اللامتناهية المائلة في قلب الذكاء البشرى هي بعينها الحركة اللامتناهية المائلة في قلب المحبة البشرية . وليس أخطر حل «الحبة» من أن تنوم أنه قد يكون في استطاعتها الاستغناء تماماً عن العقل ، أو الانصراف نهائياً عن الاستضاءة بنور العقل . وقديماً أدرك أفلاطون أن الحب لا يمكن أن ينهض بأداء رسالته ، اللهم إلا إذا نجح في تملك ناصية العقل . ولكن بيت القصيد — فيما يرى برنشفيك — أن ندرك كيف أن الحياة الروحية هي التي تحقق الوحدة بين «العقل» و«الحب» . وليس تماطل برنشفيك مع بعض فلاسفة الصوفية سوى مجرد

صدى لقولهم بإمكان تحقق « الحياة الواحدة » Unitivo من خلال « الخبرة الصوفية » . وأما تعمسه لفكرة « توحيد الأديان » فهو مجرد صدى لرغبته العارمة في وضع حقيقة الدين (بألف لام التعريف) بدلا من « حب الأديان » (التي هي في نظره مار مابعد عار) ! وأخيراً ينتصر برنشفيك « لإله الفلاسفة والعلماء » ضد « إله إبراهيم وإسمحق ويعقوب » (على حد تعبير إسكال : Pascal) ، فيضع في تقابل ذلك الإله المشخص الذي طالما تصوره أهل الأديان ، « إلها روحيا » نعبد بالروح والحق ، ونخطبه بلغة الصبادة الباطنية . . .

... نظرة إلى « الحكمة » المتضمنة في فلسفة برنشفيك

... لقد استمرضنا فيما سلف أهم الخطوط المريضة في فلسفة برنشفيك ، فبرز لنا بوضوح ذلك « الطابع الواحدى » الذى تميزت به هذه المثالية الجديدة . ولكن المشكلة الأساسية التى تثيرها هذه الفلسفة العقلانية المتطرفة إنما هى مشكلة « الثنائية » الحادة التى أقامتها بين « المحسوس » و « المعقول » ، أو بين « الحيوى » و « الروحى » . وقد شاء برنشفيك أن يصنى هذه الثنائية فكتب يقول : « إن العالم المحسوس هو عالم الوم والمذاب ؛ هذا هو السبب فى أنه لا يقبل أى تفسير ميتافيزيقى ، ولا يحتمل القول بأية عليه متعالية . وفى مقابل هذا العالم ، نجى " الفلسفة فتصدر حكمها على ما ينبى أن يكون ، وتضع معيار التطبيق العمل لكل من الحياة العقلية والحياة الأخلاقية ، وتؤكد الحقيقة الإلهية للشل الأعلى . . . وهكذا نجى " فلسفة الوحدة » ، فتؤكد ذاتها على أنقاض تلك الثنائية الحادة التى لا مفر لها من التسليم بها . ومعنى هذا أن وهم الحياة الحسية لا يقبل أى تفسير ميتافيزيقى (خصوصاً وقد استبعد برنشفيك كل غاية ميتافيزيقية) ؛ فلم يبق لنا سوى أن نقول إن « الروح » وحدها هى الحقيقة الكبرى التى تتجلى لنفسها فى نور اليقين المتزايد يوماً بعد يوم ، بينما « الحياة » فى جوهرها تهديد وخرم وظلام مستمر !

يبد أن المهم في فلسفة برنشتيك ليس هو « تمقل العالم » ، بل هو العمل على تحقيق « تقدم الوعى » ، والمساهمة في تثبيت دعائم « الوحدة الروحية » . و برنشتيك يعضى إلى حد أبعد عما ذهب إليه ماركس ، فيقول إن من طبيعة « الحقيقة » أنها تتجاوز كل « وعى طبقي » ، كما أن من شأنها باستمرار أن تعلق على كل « طابع جزئى » . والحرية بدورها (وهى في نظر المفكر الفرنسى مبدا الحقيقة) تتجاوز أيضاً تلك الضرورة التاريخية أو الدبالكتيكية التى يزعم البعض أنهم قد اكتشفوا وجودها في صميم الأشياء . والحق أنه إذا بقى العلم مجرد « علم بورجوازى » فإنه عندئذ لن يكون هو « العلم » ، وإذا بقيت العدالة مجرد « عدالة بروليتارية » فإنها عندئذ لن تكون هى « العدالة » ، وإذا بقى الدين مسيحياً ، أو إسلامياً ، أو يهودياً ، فإنه عندئذ لن يكون هو « الدين » . . الخ . وآية ذلك أن الدعاة التى يستند إليها العلم ، أو العدالة ، أو الدين ، إنما هى « وحدة الروح » ، L'unité de L'esprit . وتبعاً لذلك فإنه ليس ثمة فعل اجتماعى مشروع خارج نطاق « روح الحقيقة » ، L'esprit de vérité . وحين يقول برنشتيك إن الشرط الضرورى لقيام « الديموقراطية » الحقيقية شرط روحانى فإنه يعنى بذلك أن « الوحدات التى تتكون منها المدينة عناصر روحية » . وإذا كان ذلك كذلك ، فإن خلاص البشرية (كما يقول دعاة الديانات التقليدية) رهن بضرب من « البعث الدينى » . ولكن التحول الحقيقى : « La vraie conversion » لا بد من أن يكون بمثابة تحول إلى الحقيقة الخالصة للروح ، بحيث تتخطى البشرية كافة التقاليد ، وثنى العقائد ، وجميع الاختلافات ، كائنة ما كان نوعها . والحياة الدينية الصحيحة بوصفها مجانسة في طبيعتها للحياة العلوية ، ما دامت كل منهما متطابقة مع الحياة الروحية — لا بد من أن تؤدى إلى ترقى الحياة الأخلاقية في نفوسنا ، وبالتالي فإنها لا بد من أن تقضى إلى تحول السياسة نفسها إلى « تربية اجتماعية » تكون الحرية منها بمثابة الغاية النهائية أو الهدف الاقصى . وليس هناك من سبيل إلى تحقق الوحدة الصحيحة الصادقة بين البشر ، اللهم إلا بتحقيق التوافق الباطنى بين

الحريات في نور الحقيقة . وأخيراً يختم برنشفيك حديثه عن الدين والفلسفة ، فيقول : « إذا كان من قبيل الرجاء أن نأمل في تحقق خلاصنا بعضنا على يد البعض الآخر ، فإنه لمن اليقين الجازم أن نقطع بأن خلاصنا لن يتحقق إذا أراد له البعض أن يتم على حساب البعض الآخر » (١)

بعض المآخذ التي توجه إلى فلسفة برنشفيك

أما بعد ، فقد استهدفت فلسفة ليون برنشفيك للكثير من الحملات النقدية العنيفة ، خصوصاً وأن البعض قد وجد في مثاليته الجديدة مجرد صورة من صور « المذهب الإيقاني » (القطعي) : Dogmatisme ، على الرغم من الطابع النقدي الذي أراد لها أن تصطبغ به . ولسنا نريد أن ندخل في تفاصيل النقد الذي تعرض له مذهبه في « الحكم » ، ولكن حسبنا أن نقول إن تصويره للحكم قد أحاله إلى انسجام مرعوم بين حقيقتين جامدتين كل منهما قائمة في ذاتها ، ألا وهما « الواقع في ذاته » و « الفكر في ذاته » . وهكذا وضع برنشفيك بين القطبين المختلفين : قطب الحكم الرياضي (بوصفه صورة للفكرة المحض ، وبالتالي شكلاً ضرورياً) ، وقطب الإدراك الحسي (بوصفه صورة للواقع أو الحقيقة الخارجية) حكم التجريبية العلمية التي تمثل التقدم المطرد لكل من الفكر والواقع . ولا شك أن مثل هذا التأليف المزعوم بين الفكر والواقع لا يزيد عن كونه مجرد « مصادرة على المطلوب » (٢) .

هذا وقد تحمس برنشفيك للعلم الحديث (والعلم الرياضي بصفة خاصة) ، فراح يرد كل شيء إلى « العلم » ، ومضى يمجّد « الروح الفرية » التي ابتكرت « العلم » ، وكان خلاص الإنسانية رهن بمكتشفات علماء الغرب (وخدم دون سواهم) ، أو كأن « توافق العقول » مجرد ثمرة آلية من ثمار تقدم العلم ! ونحن نظن أنه لو قدر لبرنشفيك أن يشهد عصر القنبلة الذرية ، لتغيرت نظراته

(1) Brunschwig : « Religion et Philosophie » in « Revue de Métaphysique et de Morale » , 1935 , p. 12 .

(2) Ruggiero : « Modern Philosophy » Engl. Trans, 1921, P. 155 .

إلى « العلم » ، بوصفه الأداة الوحيدة للخلاص (أو النجاة) ، ولإعادة النظر في الكثير من الأحكام التي أصدرها على عقيدة « علماء الغرب » ونحن لا نتكر أن من بعض أفضال « العلم الحديث » على الإنسانية أنه لقن الناس الكثير من الدروس في « التعقل » و « التجرد » و « عدم التحيز » ، ولكننا لا نوافق برنشتيك حين يقرر مثلاً أن كل تواصل بين العقول لا يمكن أن يتحقق إلا عبر العلم . وحين يتحدث برنشتيك — مثلاً — عن دور « الحب » في « الوحدة الروحية » ، فإننا لا نظن أنه يريد بالفعل أن يقول إن قانون المحبة قد انتظر قيام « الفيزياء الرياضية » حتى يفرض نفسه علينا ، أو إن العالم وحده هو القدير على الإنصات إلى صوت المحبة ، في حين أن الجاهل عاجز تماماً عن ذلك (١) .

وأما عن آراء برنشتيك في الدين ، فإنها قد تعرضت أيضاً للكثير من النقد ، خصوصاً وأن الفيلسوف الفرنسي الكبير قد صور لنا الدين بصورة حقيقة لا تاريخية ، لازمانية ، وكأن الدين مجرد صلة روحانية بحقيقة لا شخصية تندرج بنا في عالم الأزلية وقد نسي برنشتيك أو تناسى أن « الإله المشخص » وحده هو الذي يمكن أن يستجيب للحب ، وأن الأحداث الزمانية الواردة في الكثير من الديانات تنطوي أيضاً على دلالات روحية عميقة . والحق — كما لاحظ بعض النقاد — أن ديانة برنشتيك هي ديانة عالم رياضي تصور الحقيقة على غرار السرمدية : Eternité ، فكان من الطيفي له أن ينفي عن الدين كل طابع زمني . وفات برنشتيك أن كل امتلاء السرمدية يمكن أن يكون قد تمثل في لحظة من لحظات الزمان (٢) . ولكن كل هذه المآخذ لا تمنعنا من القول بأن مثالية برنشتيك الجديدة قد أسهمت إلى حد كبير في جعل النزعة العقلانية أكثر مرونة وأشد تفتحاً . . .

(1) L. Lavelle: «La Phil. Française entre les deux guerres», P.190.

(2) Cf. R. Mèhl : « L'Activité Philosophique en France et Aux Etats Unis », Vol. II., PP. 273 — 275.

أندريه لالاند

(١٨٦٧ - ١٩٦٣)

من « العقلانية العلمية » إلى « المثالية الأخلاقية »

حينما يتحدث مؤرخو الفلسفة المعاصرة عن « الحركة العقلانية العلمية » فإنهم يخصصون بالذكر أعلاماً ثلاثة فرنسيين هم على التعاقب : ليون برنشتاين ، وأندريه لالاند ، وإميل ميرسون . والقرابة الروحية بين الإثنين الأخيرين قوية الأواصر : لأن كلا منهما قد كرس معظم جهده لرد « الاختلافات » إلى « الهوية » أو إرجاع « الكثرة » إلى « الوحدة » . وعلى الرغم من أن في فلسفة لالاند عناصر كثيرة قد لا تخلو من طابع وضئى (أو طبيعى) ، فإن من المؤكد أن النتائج الأخلاقية العديدة التى استخلصها من أصول مذهب العقلانى ، قد تسمح لنا بإدراج فلسفته تحت اسم « الفلسفة المثالية الجديدة » .

حياة لالاند وإنتاجه الفكرى

عاش لالاند حياة طويلة خصبة — بلغت حوالى ستة وتسعين عاماً — كرسها لخدمة الفكر فى الأوساط الجامعية بباريس ، وشغل خلالها منصب أستاذ « المنطق وفلسفة العلوم » بالسوربون أمداً طويلاً من الزمن . وقد قدم لالاند إلى مصر ثلاث مرات ، قام خلالها بتدريس المواد الفلسفية بالجامعة المصرية القديمة ، فتخرج على يده الرعيل الأول من المشتغلين بالفلسفة فى جامعاتنا الحالية . وقد وصفه أحد تلاميذه الأوفياء من الذين تلمذوا على يديه فى مصر فقال : « إن جميع الذين عرفوه من أساتذة وطلاب يحتفظون له بأجل الذكري لسجاياه العالية وعنايته الأبوية بالطلاب فى القاهرة ، وفى باريس ، ومشاركته الفعالة فى إقرار التقاليد الجامعية فى الجامعة الناشئة على العموم ، وفى كلية الآداب على الخصوص . »

ولقد خلف لنا أندريه لالاند تراثاً فكرياً هائلاً أفاد منه معظم مفكرى القرن العشرين ؛ ولا أحد يحفل ذلك المعجم الفلسفى الهائل الذى استوعب فيه لالاند معظم المصطلحات الفلسفة بطريقة نقدية متنازة ، فكان بمثابة أكبر دائرة معارف فلسفية ، فى تاريخ الفكر المعاصر . وقد ظهرت أول طبعة لهذا المعجم عام ١٩٢٦ ، بينما راح لالاند يستكمل قاموسه ، حتى تضاعفت كتاباته فى الطبعة السابعة التى ظهرت عام ١٩٥٦ . وليس « المعجم الاصطلاحى والنقدى للفلسفة » سوى مجرد ثمرة من تلك الثمار الفلسفية البانعة التى قدمها لالاند لطلاب الحقيقة فى العالم أجمع ، بعد جهود طويلة بذها الفيلسوف الكبير خلال نصف قرن من الزمان أمضاه فى مساجلة أهل الفكر ، وتعقب ملاحظاتهم ، وتحرير التعريفات فى ضوء تعليقاتهم . . . الخ . وحسبنا أن نرجع إلى محاضر الجمعية الفرنسية للفلسفة ، ، لى نقف على الجهود الضخمة الذى قام به لالاند فى تحقيق ضرب من « التواصل الفكرى » بين أهل عصره من الفلاسفة والمفكرين .

وقد نشر لالاند عام ١٩٢٩ كتاباً هاماً فى فلسفة العلوم أطلق عليه اسم : « نظريات الاستقرار والتجريب » . ولم يقتصر لالاند فى هذا الكتاب على استعراض أهم النظريات التى قيلت فى تفسير « المنهج الاستقرائى » ، بل هو قد حاول أيضاً أن يقدم لنا نظرية جديدة فى الاستقرار ، تجمل من « التعميم » دعامة للمنهج التجريبى بصفة خاصة ، ولل فكر الإنسانى بصفة عامة . ثم عاد لالاند إلى رسالة قديمة كان قد تقدم بها لنيل درجة الدكتوراه فى الفلسفة عام ١٩٩٩ ، ^(١) فنقحها وعدل منها ونشرها عام ١٩٣٠ تحت عنوان « الأوهام التطورية » « Les Illusions évolutionnistes » . وقد هاجم لالاند فى هذا الكتاب نظرية أسبنسر فى التطور ، وراح يحاول أن يفسر لنا الكثير من

(١) كان عنوان رسالة الدكتوراه التى تقدم بها لالاند إلى السوربون كالآتى :
« La dissolution opposée à évolution , dans les sciences physiques et morales . »
« فكرة الانحلال ، فى مقابل فكرة التطور ، فى كل من العلوم
الفيزيائية والعلوم الإنسانية » .

الظواهر البيولوجية والأخلاقية والاجتماعية ، بالرجوع إلى مبدأ فلسفي جديد أطلق عليه اسم مبدأ « الثقل » أو « التماثل » Assimilation وهو المبدأ القائل بأن الأشياء لا تفسر إلا بردها إلى ضرب من « الوحدة » .

وكذلك نشر لالاند أثناء إقامته بمصر مجموعة من المحاضرات تحت عنوان « سيكولوجية أحكام القيمة » (سنة ١٩٢٩) ؛ وكان آخر كتاب ظهر له هو مؤلفه المسمى باسم « العقل والمعايير » Raison et Normes (سنة ١٩٤٨) ، وقد تضمن مجموعة من البحث والدراسات الهامة التي كان الفيلسوف قد ترمض فيها لمناقشة الكثير من قضايا الميتافيزيقا ، والمعرفة ، وفلسفة العلوم ... الخ ، هذا علاوة على الكثير من المقالات الفلسفية التي نشرها فيلسوفا في العديد من المجلات الفرنسية والإنجليزية والأمريكية خلال حياته الأكاديمية الطويلة ..

نظرة لالاند العقلية إلى التطور

حينما ظهرت رسالة لالاند الأولى عام ١٨٩٩ ، كانت نظرية « التطور » موضع احترام من جانب الغالبية العظمى من العلماء ، كما كانت آثارها الفلسفية والأخلاقية موضع قبول من جانب الكثير من رجال الفكر . ولكن لالاند لم يجد في الدراسات العلمية المتعلقة بالعالم المادى تأييداً للفكرة التطورية القائلة بأن التجانس صائر حتى إلى القايض ، وأن الوحدة في طريقها إلى الكثرة وآية ذلك أن المادة — كما لاحظ لالاند — تفسر بالآخرى في الاتجاه المضاد لأنها تعمل على محسوس الاختلاف ، وتسمى جامدة في سبيل بلوغ حالة « الهوية » Identité هذا إلى أنه ليس ثمة شيء يتحقق في العالم إلا وقد كان في أصله تغييراً عن توازن مفقود لم يلبث أن تم استرجاعه . ولكن لالاند لم ينظر إلى مشكلة التطور من وجهة نظر بيولوجية صرفة ، بل هو قد نظر إليها أيضاً من وجهات نظر وجودية ، وأخلاقية ، واجتماعية ... الخ . ومن هنا فقد ذهب لالاند إلى أنه إذا كان قانون « الحياة » في الظاهر هو « التنوع » ، فإن قانون « المادة » في جوهره هو النزوع المستمر نحو « التوحيد » . صحيح أن من شأن

« الحياة » أن تدخل عنصر « الاختلاف » أو « التمايز » على « العالم المادى » الذى ينزع بطبيعته نحو « الوحدة » و « الاطراد » . ولكن « الحياة » فى الواقع ليست سوى مجرد انتصار مؤقت على « الموت » ؛ فهى تتقدم ببطء نحو ما يسميه العلماء باسم حالة « الموت الطبيعى » بمعنى أنها تنجس نحو حالة انعدام التنوع وتلاشى الاختلاف . وإذا كان هيرت اسبىسر قد ظن أن التطور هو انتقال من « التجانس » : *Homo gèniété* إلى « التنوع » أو « عدم التجانس » *Hétérogèniété* فإن لالاند يستند إلى قانون كارنو Carnot من أجل القول بأن التطور سائر حتماً في اتجاه التجانس ، والتوازن ، وتناقص التفاوت بين الطاقة والكتلة . ومعنى هذا أن الحياة مشوقة بطبيعتها نحو التوازن التام والاتحاد المطلق ، ما دام قانون المادة هو تحقيق الوحدة واطراد التجانس .

حقاً إنه قد يبدو أن الحياة تناقض هذا القانون ، ما دامت الحياة تسمى دائماً في سبيل صعود ذلك المنحدر الطبيعى الذى يعرف الأشياء جميعاً نحو حالة التوازن التام ، فضلاً عن أنها لا تكاد تكف — بحكم غريزتها الطبيعية — عن خلق أفراد جدد تدمجهم بضرب من الأناية الفردية ، وتشجعهم على التنافس فيما بينهم ، وتولد بينهم حرباً عنيفة لا هوادة فيها ولا رحمة من أجل الانتصار على الآخرين والاستمرار في البقاء . . . الخ . ولكن حتى لو سلمنا بأن هذا هو الجهد الذى تطلع به الحياة ، فإننا لن نستطيع أن ننكر أن الفشل هو دائماً حليف هذا الجهد ، وكأن الحياة تريد أن ترفع باستمرار « حجر سيزيف » فلا يلبث هذا الحجر أن يعود إلى السقوط من جديد ! والحق أنه ليس ثمة حياة لا يكون الموت نهايتها ، والموت هو الذى يهيئ فبلقى سائر الفروق العابرة التى ابتدعتها الحياة ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نقول إن الموت هو بمثابة عود مذهل إلى « المساواة » . هذا إلى أن ترقى الحياة نفسها يستلزم من جانب الفرد الكثير من التضحيات . وآية ذلك أن الوظائف الأساسية التى تضطلع بها الحياة ، ألا وهما وظيفة التمثيل ووظيفة التكاثر ، تفرضان على الفرد ضرباً من التضحية أو التنازل عن الذات .

فالتبيل مثلاً يدخل إلى الجهاز العضوى مادة غريبة عنه ، ولكنه يضطر الكائن إلى التحول أو الاستحالة إلى تلك المادة ، والتكاثر يضطر الفرد إلى الاندماج في فرد آخر ، بحيث يتنازل كل منهما عن ذاته ، لكي لا تلبث الحياة أن ترتد إلى الخلية الأولى التى سيكون عليها من جديد أن تقوم بتلك المخاطرة عنها ، وأن تصطدم فى طريقها بتلك العقبات ذاتها ، لكي تنتهى فى خاتمة المطاف إلى ذلك الفشل نفسه !

والعقل — فيما يقول لالاند — ينحاز بطبيعته إلى جانب المادة ، لا إلى جانب الحياة ، نظراً لأن من طبيعة العقل أن يتعارض مع حركة الحياة ، مؤثراً على التنوع واللاتجانس والاختلاف ، التوحد والتجانس والتشابه . وليس أدل على ذلك من أن العقل يعمل باستمرار على التقليل من الحيوية العضوية ، ويسهم فى زيادة حدة الألم ، مما يؤدي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى هدم طبيعتنا الفردية ، فضلاً عن أنه يتمثل عادة على صورة « انتباه » ، والانتباه ظاهرة من ظواهر « التوقف » أو « الإحافة » لسير النزوع الغريزي . هذا إلى أن العقل هو الذى يخترع العلم ، والعلم حقيقة تصدق بالنسبة إلى كافة العقول ، وبالتالي فإن من طبيعة العقل أن يهدف إلى « التوحيد » برصفه المثل الأعلى لكل معرفة عقلية . وحين يعتمد العلم على رد « كثرة » الموضوعات إلى « وحدة » الفكرة ، وحين يستبعد تنوع الكيفيات لحساب تجانس المكان ، وحين يتخذ من نزوع العالم المادى نحو التوازن موضوعاً لبحثه ونموذجاً للنشاط الخاص ، فإنه عندئذ إنما يقدم لنا الدليل على أن وظيفة العقل الأساسية هى رد « الكثرة » إلى « الوحدة » .

وإذا كانت نزعة برجسون الروحية قد انتصرت للروح على المادة ، فإن نزعة لالاند الروحية تنتصر للعقل على الحياة نفسها . والعقل — فى نظر لالاند — وظيفة تأليفية تنزع نحو البحث عن التشابهات ، وتميل إلى الكشف عن أوجه التوافق . فالعقل أداة تمثيل وتوحيد ، وهو لا يفسر الأشياء إلا إذا أرجعها إلى ضرب من الوحدة أو الهوية أو المساواة . ولا غرو ،

فإنه ليس ثمة علم بالجزئى ، فضلاً عن أن من شأن العقل باستمرار أن يعمد إلى « التمثيل » عن طريق عملية « التصنيف » . وإذا كان من شأن « الوجدان » أو « الانفعال » أن يفرق بين الناس ، فإن « العقل » يعمل جاهداً فى سبيل التوحيد بين أفكارهم . ولا شك أن الناس يسهرون قدماً نحو هذا الهدف ، حينما يرون ما بين الأشياء من تشابه ، وحينما يفتنون إلى وجود « هوية » من وراء « الاختلاف » . وهذا هو السبب فى أن العقل قد عمل دائماً على توجيه التقدم البشرى فى اتجاه مضاد تماماً للفرزة البيولوجية والتطور المتنوع . وعلى حين أن الفرزة تدعو إلى الصراع والتنافس من أجل البقاء ، نجد أن العقل ينزع نحو الاتحاد ، ويسعى فى سبيل القضاء على شتى عوامل الفردية (أو الانانية) . وإذن فإن التطور البشرى هو فى حقيقته انتقال من حالة التفاوت والنزاع والاختلاف ، إلى حالة التجانس والتوافق والاتحاد .

نزعة لالاند العقلية المفتوحة ...

إذا كان الفلاسفة العقليون قد اعتادوا أن يسبوا إلى « العقل » طامعاً جامداً ثابتاً ، فإننا نجد لالاند يهبط بالعقل إلى مستوى « التاريخ » ، لى يجعل منه مظهر الحركة « التمثيل » أو « التوحيد » التى تعمل عملها فى مجرى التقدم البشرى . وحينما ان ننظر إلى شتى مظاهر النشاط البشرى ، سواء أكانت علوماً أم فنوناً أم أخلاقاً ، لى نتحقق من أنها جميعاً تعبر عن عملية « التمثيل » ، التى ينتقل العقل بمقتضاها من الكثرة والتنوع إلى الوحدة والتجانس . وقد خص لالاند كل نظريته العقلانية حينما كتب يقول : « يبدو لى أن من شأن كل فعل أو قول أو فكر ، حينما يُوجَّه نحو المقولات الثلاث التوجَّهة لكل طبيعتنا الواعية (ألا وهى المنطق ، والأخلاق ، والجمال) أن يدفع بالعالم إلى التحرك فى اتجاه مضاد لاتجاه التطور ، بمعنى أنه يقلل مما فى العالم من استقلال وتمايز فردى ، لى يحل محلها التماثل والتحرر . وإذن فإن من شأن تلك [المقولات العقلية] أن تجعل الأفراد أقل اختلافاً

بعضهم عن البعض الآخر ، وأن تحدث لدى كل فرد منهم ميلا ، لا نحو استيعاب العالم في صميم فرديته (كما هو الحال لدى الحيوان) ، بل نحو تحرير ذاته ، عن طريق تحقيق ضرب من التوافق أو التوحد بينه وبين أقرانه ، بحيث يتخلص من حالة « التمرکز الذاتي » التي تدفعه نحوها طبيعته البيولوجية وآثار البناءات العضوية التي تقحمه فيها الحياة ^(١) .

وإذا كنا نلح لدى لالاند ثمة لاحد لها في « العقل » ، فذلك لأن الفيلسوف الفرنسي الكبير قد تصور « العقل » على أنه قدرة حية خلاقة تعبر عن « إرادة توحيد » ولكن لالاند يفرق بين « العقل المكون » *Raison constituée* (بفتح الواو) الذي هو عبارة عن مجموعة من المبادئ الثابتة الجامدة كبدأ الذاتية (أو الهوية) ، و « العقل المكون » *Raison constituante* (بكسر الواو) الذي هو عبارة عن مجموع العمليات التي يستطيع الذهن البشري عن طريقها أن يدرك أوجه الاتفاق أو التماثل ، فيما وراء شتى مظاهر الاختلاف أو التفاوت . والمهم — في نظر لالاند — أن للعقل طابعا معياريا يجعل منه وظيفة تمثيل أو توحيد ، وبالتالي فإن العقل يلتبس مثله الأهل دائما في الهوية والاتفاق ، لا في الكثرة والاختلاف . وهذا هو السبب في أن بعض مؤرخي الفلسفة المعاصرة (من أمثال بريه) قد أطلقوا على نزعة لالاند الفلسفية اسم « العقلانية المفتوحة » لاسيما وأنهم قد لاحظوا أن « النشاط العقلي » — في رأي فيلسوفنا — لا ينحصر في معرفة بعض الماهيات الثابتة ، ولا يقتصر على مراعاة بعض القواعد المجردة بل هو بمثابة نشاط منظم مطرد ينحو دائما نحو تحقيق الاتحاد بين كافة الأذهان .

وحينما يتحدث لالاند عن « القيمة » ، فإنه يعني رد فعل يقوم به العقل ضد الحياة : لأنها تعبر عن « إرادة توحيد » يضطلع بها العقل البشري ضد شتى ضروب التنوع (أو اللاتجانس) القائمة في الحياة . وهذه « الوظيفة

(1) Lalande : « Les Illusions Evolutionnistes » , 1930, PP. 142-3.

التوحيدية ، لئلا يقوم بها العقل البشرى في مضمار المعرفة والعمل على السواء ، تتجلى على أنحاء ثلاثة : فإن العقل يعمل على تحقيق التماثل بين الأشياء والأشياء بمقتضى الفعل الذى يفسرها به ، وهو يعمل على تحقيق التماثل بين الأشياء والدفع بمقتضى الفعل الذى يجعلها به معقولة في نظرنا ، ثم هو يعمل أخيراً على تحقيق التماثل بين الأذهان بعضها وبعض ، فيكمل بذلك حركتنا التقدمية نحو « المعقولة » . . وهذه الأشكال الثلاثة من « التمثيل » أو « التوحيد » تدلنا على أن المثل الأعلى الذى يهدف إليه العقل البشرى إنما هو حالة « التجانس » التى تقتضى معها شتى مظاهر التعدد والتنوع والاختلاف ، لكى تحل محلها حالة التوحد والنشابة والتوافق . ومعنى هذا أن العقل — في نظر لالاند — نصير دائم للشبيه أو المماثل ، وخصم لدود المخالف أو المغاير .

مثالية لالاند الأخلاقية وطابعها الإنسانى . . .

يطبق لالاند مبدأ الميتافيزيقى العام على الأخلاق فيقول : إن الأخلاق ثمرة للعقل ، لا للحياة . وهى لا تعلمنا شيئاً آخر سوى التخلل عن الأنانية ، على اعتبار أن الأنانية هى (على وجه التحديد) تتعلق بالاختلاف الفردى ، أو حب التمايز الذاتى . والأخلاق في نظر لالاند ترند إلى فضيلتين أساسيتين ألا وهما : العدالة والمحبة . والمقصود بالعدالة وضع حد أمام اندفاع الحياة ، بحيث لا ندفع التوازن الحيوية الفردية تتحكم في العلاقات القائمة بين الناس . وأما المقصود بالمحبة (أو الإحسان) : La charité فهو بذل الذات أو التضحية بالنفس أو « فقدان الذات في الآخرين » . . وليس ثمة « حكمة » لا تتصح الفرد بالانسحاب من الحركة ، على اعتبار أن مثل هذا الاعتزال هو السبيل الأرواح للهرب من الألم . وليس ثمة دين لا يصب جام اللعنة على الجسد ، أو لا يجعل من الفضيلة مقاومة للشهوة ، أو لا يدعونا أخيراً إلى

التأمل الدائم في الموت ، أو لا يهيب بنا - منذ الحياة الحاضرة - أن نتحقق في أنفسنا ذلك التجرد التام الذي لا بد للموت يوماً من أن يجيء فيحلبنا إليه (١) والحق أن الأخلاق - فيما يقول لالاند - تقوم أولاً وبالذات على رفض كل ما من شأنه أن يحيل الفرد إلى مجرد « وظيفة » . وإذا كان ثمة تعارض بين القيم الأخلاقية و « النزعة الغضوية » ، فذلك لأن من شأن هذه النزعة أن تهبط بالفرد إلى مستوى الوظيفة البيولوجية التي تقوم بها الخلية في الجسم . ونحن يقول لالاند إن البشرية سائرة حتماً في طريق التوافق والاتحاد ، فإنه لا يعني بذلك أن الأخلاق الفردية متمحمة لحساب أخلاق أخرى اجتماعية يكون قوامها التوافق العضوي أو التجانس البيولوجي ؛ وإنما يريد لالاند أن يظهرنا على أن تقدم المدنية يقترن دائماً باختفاء ضروب التنوع أو التباين في التشريع والمعادن والسنن الاجتماعية . الخ . وفي هذا يظهر الخلاف الشاسع بين كل من رينان Renan و لالاند : لأن « التقدم المطرد نحو الهوية » عند لالاند لا يساوى مطلقاً حلم رينان « باندماج الكون كله في جهاز عضوي واحد » (٢) . وقد تنوهم أحياناً أن « التخصص » مظهر من مظاهر التقدم ، ولكن الحقيقة أن التخصص مجرد مظهر لحاجة عضوية ، في حين أن التقدم يستلزم القضاء على كل مظهر من مظاهر العبودية للضرورة البيولوجية ، وبالتالي فإنه يقتضي منا التحرر من أسر « الوظيفة » التي تضطرنا إليها بعض الحاجات الاجتماعية . وحسبنا أن ننظر إلى الاتجاه الحقيقي للترقي الاجتماعي ، لكي نتحقق من أننا سائرون في الطريق إلى إلغاء الفوارق الطبقة ، وشتى ضروب التفاوت بين الفئات الاجتماعية ، كما أن نظام الأسرة نفسها - بوصفها وحدة اجتماعية مستقلة - قد أخذ يتراجع شيئاً فشيئاً . هذا إلى أن معظم المجتمعات الحديثة قد نجحت في تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة من الناحيتين المدنية والأخلاقية ، كما انتشرت أيضاً

(1) Lavelle : « La Philosophie française entre les deux guerres » , P. 206-7

(2) Colin Smith : « Contemporary French Philosophy » , London, Methuen, 1964, P. 162.

في شتى بقاع العالم فكرة المساواة بين الأفراد في الحقوق والواجبات القانونية والسياسية .

وإذن فإن الإنسانية لا تسير في الاتجاه نحو المزيد من التفاوت والتمايز ، بل هي سائرة في الاتجاه نحو تحقيق قسط أوفر من التساوى والتوافق . وليس « الصراع » كما ظن فلاسفة القرن التاسع عشر هو السبيل إلى التقدم ، بل إن « الاتحاد » هو المظهر الأوضح للتقدم البشرى . وحسبنا أن ننظر إلى أهل المجتمعات الحديثة ، لكي نتحقق من أنهم جميعاً قد أصبحوا يجدون لذات مشتركة في تذوق منتجات العلم وآثار الفن وثمار الحياة الطيبة . ولكن لالاند لا يتصور هذا « الاتحاد » أو « التوافق » ، على أنه مجرد نتيجة حتمية لقانون طبيعي ، بل هو يرى أنه « معيار » نسهم بإرادتنا في العمل على تحقيقه ، أو « قيمة » نعمل بجرئتنا على تثبيت دعائمها في عالم الإنسان .

أخلاق لالاند : أهى أخلاق فردية ؟

ولو أننا نظرنا الآن إلى فلسفة لالاند الأخلاقية ، لنبادر إلى إذهانتنا لأول وهلة أنها أخلاق عقلية مثالية ، تضحي بالفرد لحساب الجماعة ، وتعلي من شأن القيم الأخلاقية على حساب الحياة العضوية . ومن هنا فقد حكم بعض مؤرخي الفلسفة المعاصرة على أخلاق لالاند بأنها أقرب إلى « الأخلاق المغلقة » منها إلى الأخلاق المفتوحة ، (إذا كان لنا أن نستخدم الاصطلاح البرجسوني المعروف) . ولكن الواقع أن لالاند لم يرد أن ينتقص من قيمة والفرد — كما خيل إلى بعض الباحثين — بل كل ما هنالك أنه قد تحقق من أنه لاسبيل إلى إقامة الأخلاق على أسس فردية خالصة ، فكان لا بد له من أن يقيم الأخلاق على دعائم إنسانية تعلو على الحياة الفردية الضيقة . وعلى الرغم من أن لالاند قد دافع عن الحقوق المشتركة لكل فرد عاقل ضد شتى النزعات الجماعية الاستبدادية ، إلا أنه قد اعترض في الوقت نفسه بكل شدة على تلك « الفردية الفوضوية » التي دافع عنها فيلسوف مثل ماكس اشترنر Max Sterner . وأما تلك النزعات السياسية التي تقول بأن « الدولة » اسمى من « الفرد » ،

وأنه لا بد من التضحية بمصلحة الفرد لحساب الجماعة ، فإنها كثيراً ما تكون — في رأى لالاند — مجرد حيلة يصطنعها بعض الساسة للعمل على إغباح حب الفرد (ألا وهو الحاكم ، في هذه الحالة) للسلطة ، وميله إلى فرض سيطرته على الآخرين . وهذا هو الخطأ الذي وقعت فيه معظم الحكومات الاستبدادية والامبريالية في العصور الحديثة .

وهنا قد يقال : « ولكن ما قولكم في تلك الحكومات التي تمسك كل قوانينها وأنظمتها السياسية من أجل العمل على تحقيق أسباب المساواة بين المواطنين ؟ » ، ورد لالاند على هذا التساؤل أن كثيراً من الحكومات التي تتخذ من « المساواة » مثلاً أعلى لها ، تصطنع مع ذلك من وسائل السف والقتل والاضطهاد والتعذيب ما قد يدفعنا إلى القول بأنها لا بد حتماً من أن تصل إلى نتيجة مضادة . ومهما كان الغرض الذي تستخدم من أجله القوة (حتى ولو كان الغرض من الحرب هو منع وقوع الحرب) ، فإن من المؤكد أن اصطناع هذه الوسيلة لا يحقق مطلقاً الغاية المنشودة منها . ويضرب لنا لالاند مثلاً فيقول إن الحركة الشيوعية التي ظهرت في الأصل للقضاء على التفاوت الطبقي والاستغلال الرأسمالي وشق ضروب الاحتكار الاقتصادي ، لم تلبث أن تنكرت لمبادئها الأصلية حينما وقعت تحت تأثير النظرية التطورية التي كانت سائدة في وقت ظهورها . وهكذا تحولت الشيوعية نحو المذهب الواحدى المنضمّن في المادية الاقتصادية ، وراحت تنادى بأنه لو ترك كل شيء لذاته ، لتحرك في نفس الاتجاه المطلوب ! وبعد أن كانت الشيوعية تنادى أولاً وقبل كل شيء بمبدأ المساواة والتوافق ، أصبحت تقول بأن المجتمع اللابقي لن يظهر إلا على أعقاب حرب الطبقات ، وأنه لا بد بالتالى من العمل على إخماع الخصم أو استئصاله ، حتى يتم لها القضاء نهائياً على كل عداء طبقي ! وهكذا يخلص لالاند إلى القول بأن الشيوعية أغنى وأخف من الرأسمالية نفسها بالمتناقضات الباطنية ، لا سيما وأن الرأسمالية تنسج بطابع « تطورى » أكثر اتساقاً وأعظم اتساعاً ^(١)

(1) C. Smith : «Contemporary French Philosophy», PP. 162-3.

والحق أننا لو عدنا إلى كتاب لالاند الأخير المسمى باسم «العقل والمعايير» ، لوجدنا أنه يقول عن نفسه إنه صاحب «نزعة فردانية» . Individualiste . ولكن هذا لا يعنى أن لالاند يعادى «النزعة الاجتماعية» ، كما أنه لا يعنى في الوقت نفسه أن يكون فيلسوفنا قد ارتقى في أحضان النزعة الجماعية الاستبدادية ! وآية ذلك أن «الفرد» المعادى للنزعة الاجتماعية يشق طريقه بمفرده ، دون أن يعيا بالمشاركة في القيم أو العمل على امتلاكها . وأما صاحب النزعة الجماعية الاستبدادية ، فإنه يتصور «المجتمع» على أنه مجرد «جهاز عضوى» يوجد الناس من أجله ، ولا بد لهم من أن يعضوا بشتى قوام (أو كافة إمكانياتهم) في سبيله . وعلى الرغم من أن صاحب النزعة الجماعية الاستبدادية قد يصدر في مذهبه هذا عن إيمان ضمني بالتطور ، وثقة كائنة بقدره المجتمع على سيادة «الحياة الفردية» ، إلا أنه يشترك في الوقت نفسه مع صاحب النزعة الفردية الرومانتيكية في مجازاة «الفريضة» . بدلا من الاستمسك «بالعقل» . وأما «الفردانية الحقة» — في رأى لالاند — فهي تلك التى تكون بمثابة «تعبير ذاتي» يخدم مصلحة الفهم المزيد ، وينحو نحو العمل على زيادة المشاركة العقلية بين الأفراد . وليست شتى الأعمال الإبداعية التى اضطلع بها بعض الأفراد الممتازين على مر الزمن ، سواء في مضمار التفكير ، أم في مضمار العلم ، أم في مضمار الأخلاق ، أم في مضمار السياسة ، أم في مضمار الفن ، سوى مجرد محاولات إنسانية من أجل خلق «تراث إنسانى موحد» أو «بناء عقل مشترك» . ومهما اختلفت جهود المباقرة من رجالات الإنسانية ، فقد كان هدفهم جميعاً هو العمل على تزايد التفاهم بين الناس ، والحرص على خلق «مناخ فكري» مشترك بين البشر أجمعين . وبهذا المعنى قد لا يصح أن نقول إن هناك أنشطة بشرية واقعية ، وأخرى مثالية (أو معيارية) ، بل ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن كل أنشطة البشر مثالية (أو معيارية) ، من حيث إنها جميعا لا بد من أن تتطلب سيطرة العقل على المادة ، كما أنها لا بد من أن تهدف إلى تغليب «التفاهم» على «الاختلاف» . . . ولكن هذا لا يعنى أن يخلق الفنانون شيئا

واحداً بعينه ، أو أن يتخذ البشر أجمعين في سلوكهم معايير واحدة بعينها ، وأن يحاول العلماء الوصول بنظرياتهم إلى مستوى الحقائق الأزلية الأبدية ، بل كل ما هنالك أنه لا بد للأصالة Originalité من أن تكون في متناول الجميع ، وإن كان من المستحيل — بطبيعة الحال — أن تكون صفة يتصف بها الجميع !

وقصارى القول أنه لا سبيل لنا إلى إقامة سلام بشري حقيقى ، اللهم إلا بالعمل على التخفيف من حدة ذلك الطموح الطبيعى الذى يدفع بالموجود الحى نحو القضاء على الآخرين ، من أجل إشباع لذاته الخاصة . وإذا كانت « الأخلاق » فى صميمها معارضة للأناية البيولوجية ، فذلك لأن « القيم الأخلاقية » لا يمكن أن تقوم إلا على أنقاض « النزعة العضوية » المتطرفة . وما دام « العقل » حليف « القيم » وركيزة « المعايير » ، فستظل « الأخلاق » الحقيقية ضرباً من المثالية العقلانية التى تنتصر للقيمة ضد « الواقعة » ، وللعقل ضد « الحياة »^(١).

نظرة عامة إلى فلسفة لالاند

لو أننا ألقينا الآن نظرة عامة على فلسفة لالاند ، لوجدنا أن هذه الفلسفة هى على النقيض تماماً من فلسفة برجسون ، نظراً لأنها ترفض الميتافيزيقا الحيوية ، وتنكر إمكان تحقيق « خلاص » الفرد (أو نهائاته) ، باعتباره فرداً مستقلاً قائماً بذاته . ولكن فلسفة لالاند أيضاً هى على النقيض من « الأخلاق الاجتماعية » التى نادى بها دوركايم ، نظراً لأن لالاند يأتى أن يضخى بالقيمة الإنسانية الفردية فى سبيل أية حقيقة اجتماعية عليا . . . ومن هنا فقد بقى لالاند نصيراً للنزعة العقلانية العلمية ، والأخلاق المثالية الإنسانية لاسمياً وأنه قد وجد فى « العلم » أداة فعالة للتقريب بين الناس ، كما وجد فى « الأخلاق » وسيلة ناجمة لتحقيق التوافق بين البشر . وهكذا ظل لالاند

(1) Lalande : " La Raison et les Normes " , 1948 pp. 168 - 170

يدعو إلى إحلل التوافق والمشاركة والاتحاد ، محل التنازع والصراع والاختلاف . وماذا عسى أن يكون « العقل » في نظر لالاند إن لم يكن أولاً وبالذات « إرادة توحيد » ؟

وربما كان من بعض محاسن هذه الفلسفة أنها قد استندت إلى أحدث انتصارات العلم من أجل إعادة الثقة إلى عقول الناس بقضايا الحياة الروحية ، وزيادة إيمانهم بالقيم الأخلاقية التي طالما عاشت عليها الإنسانية في كافة الأزمنة . ولكن فلسفة لالاند — مع ذلك — تولد لدى الإنسان العادى (إن لم نقل لدى الفيلسوف أيضاً) ضرباً من الحيرة الفكرية : نظراً لأنها تميل إلى القول بأن العقل أكثر توافقاً مع المادة منه مع الحياة ، وكان الحياة اختراع شيطاني يهدف إلى عرقلة حركة « المساواة » التي هي القانون الاسمى للعالم المادى ، في حين أن من شأن العقل أن يتنصر للمعقولة والعدالة ، فيعمد إلى إعادة السلم إلى العالم ، بعد أن كانت الحياة قد جاءت فأشاعت فيه الاضطراب والقلق والاختلاف . ولكن المادة لا تتكون إلا من أجسام جامدة ، فلا بد للحياة أن تجيء فتبث في تلك الأجسام الميتة قبساً من روحها ؛ وهي لا تنجح في هذا السبيل اللهم إلا إذا عملت على مقاومة قصور المادة ، وهدمت إلى الوقوف في وجه تلك الحركة التي تقتاد المادة نحو التشتت والسكون . وتبعاً لذلك فإنه ليس من المحتمل أن تكون للمادة قيمة أعظم من الحياة ، خصوصاً وأن كلبة الحياة تثير في أذهاننا الكثير من الوعود والامال : نظراً لأن الحياة تعنى عادة (في نظرنا) الوجود ، والقوة ، والمبادأة ، والخلق والإبداع . ومن هنا فإن الحياة أسمى بلا شك من كل شيء آخر ، حتى أننا لا نقدر أفضل الأشياء ، اللهم إلا إذا كانت تتمتع بضرب من الحياة . وعلى حين أن لالاند كان أميل إلى القول بأن « العقل » ينطوى على « إنكار للحياة » نجد أن الأدنى إلى الصواب أن يقال إن العقل نفسه هو أهل شكل من أشكال الحياة ، بحيث إنه حتى إذا بدا — في الظاهر — أن العقل يناقض الحياة ، فإنه في الحقيقة لا يناقض مبدأها وأصلها ، بل يناقض تحددها وانحصارها . وهذا

هو السبب في أن العقل لا يريد الحياة أن تنهبط إلى حالة « الاستواء ،
(أو اللامبالاة) التي تعجزها نحوها المادة بغير انقطاع ، بل هو يسعى دائماً
نحو تحررها من المادة التي تستبقيها وتحتبسها ، حتى يضمن لها المزيد من الترقى
والانساع إلى غير ما نهاية ^(١) .

وأما عن رأى لالاند القائل بأنه « هبات للفرد أن يحقق خلاصه
بفردة » ، فإنه يدل على إيمانه العميق بما بين البشر من « وحدة مصيرية » ،
ما دام « القائل » هو المبدأ الأسمى الذي يحكم شتى العلاقات الإنسانية . وليس
من شك في أن لالاند على حق حين يقرر أنه لا يمكن للفرد أن يحقق مصيره ،
اللهم إلا إذا تصافر مع غيره من بني البشر في نطاق تلك الوحدة الإنسانية
المشتركة . وهو على حق أيضاً حين يأبى أن يجعل من الفرد مجرد « وظيفة
خاصة » (تقوم على التخصص) في عالم عضوي منظم ، وكان الكون مجرد
جهاز آلي ليس لأفراد فيه سوى مجرد تروس ا و ربما كان لالاند عمقاً كذلك
حين يقرر أن كرامة كل فرد تنحصر أولاً وقبل كل شيء في امتلاكه لقوة
(أو ملكة) « الكلي » : *L'universel* . ولكن الفيلسوف الفرنسي الكبير
لم يفتن إلى أن كل فرد منا « نسيج وحده » في العالم ، وأنه لا سبيل بالتالي إلى
استبداله أو إحلال غيره محله . وهذا هو السبب في أن لالاند لم يمر « المصير
الفردى » كبير اهتمام ، وكان عبقرية الفرد لا تثير جنبا إلى جنب مع درجة
امتياز الفرد وتميزه الشخصي . ولكن من المؤكد أن درجة ذكاء الفرد
تناسب تناسباً طردياً مع سعة نظراته ، وبالتالي مع ما لديه من قدرة على رؤية
أصغر الفروق في العالم ! وعلى الرغم من أن « المحبة » تحقق ضرباً من « الوحدة »
بين الكائنات الفردية ، إلا أن من شأن هذه « الوحدة » نفسها أن تجمي
فتخلق « شخصية » أولئك الذين تجمع بينهم عن طريق الحب ، بحيث إن « الحب
ليتخذ طابع « الولادة » لا « الموت » ! وليس « القلق » الذي يستشعره الوعي

(1) L. Lavelle : "La Philosophie française entre les deux guerres." ,
1942 , pp. 209 — 210.

الفردى فى كثير من الأحيان ، سوى مجرد تمبير عن إحساسه العميق بأن قرارة الوجود لا تُلبس إلا فى أعماق ذاته هو ، وأن دراما الحياة لا تتحقق إلا فى طوايا وجوده هو ! وحين يدرك الوعى الفردى أن رسالته الخاصة تفرض عليه ضرباً من التضحية ، فإنه عندئذ لا يقبل لنفسه الفناء إلا لى يعلو على ذاته ، عالماً بأن خلاصه رهن بانفصاله عن ذاته .

وأخيراً قد يكون من العسير أن نوافق لالاند على القول بأن « الاختلاف » أو « التباين » دائماً أولى ، وأنه لا بد لقوانين المادة والفكر المتآزرة من أن تجمى فتعمل على نحو ذلك التباين أو الاختلاف . صحيح أن « الاختلاف » قد يكون بالنسبة إلى الكائن علامة على انحصاره أو إشارة إلى تحدده ، ولكنه فى الوقت نفسه علامة على خصوبته وإشارة إلى ثرائه . والواقع أن « الاختلاف » ضمان للتمايز ، وباعث على المبادأة ، فليس من الضرورى لتحقيق عملية التآزر مع « الكل » ، أن نزول « الفوارق » أو أن تجمى « الخلافات » . وكثيراً ما يكون « الاختلاف » هو المناسبة السعيدة التى يتحقق فيها ذلك التوافق العجيب بين « الجزء » و « الكل » ، فتكون لمسة المصور الصغيرة أو نغمة الموسيقار السريعة ، أو لحظة الانعلاى الحسى العابرة ، فرصة متواتية لتلاقى الإنسان الفردى مع « الكون » فى حضرة مباشرة ينكشف له من خلالها « الكل » . وإذا كان مشهد « التباين » الكائن فى العالم قد راع لالاند ، حتى خيل إليه أنه لا بد للعقل من أن يعمل على إحلال « التشابه » محل « التباين » ، فربما كان فى وسعنا أن نقول إن « التباين » هو — بوجه ما من الوجوه — المظهر الأكبر لكل ما فى العالم من « ثراء » . ١

بندتو كروتشه

(١٨٦٦ - ١٩٥٢)

بين « الهيكلية الجديدة » و « المثالية التاريخية »

ليس بين الفلاسفة المعاصرين فيلسوف تنوع نشاطه الروحي قدر ما تنوع نشاط كروتشه : فقد كتب الفيلسوف الإيطالي الكبير في الحضارة والتاريخ ، كما اهتم بدراسة علم الجمال والنقد الأدبي ، كما خاض في العديد من مشكلات المنطق والميتافيزيقا والأخلاق ، فضلاً عن اهتمامه بدراسة بعض مسائل الاقتصاد والسياسة ، إلى جانب عنايته بالكتابة عن بعض رجالات الأدب من أمثال شكسبير وجوته وغيرهما . إلخ . وعلى الرغم من أن بعض مؤرخي الفلسفة قد شاءوا أن يطلقوا على كل فلسفة بندتو كروتشه اسم « النزعة الهيكلية الجديدة » ، إلا أن من المؤكد أن نشاط كروتشه الفلسفي قد تجاوز بكثير حدود « المثالية الهيكلية » . صحيح أن كروتشه قد خلع على « التراث الهيكلية » طابعاً جديداً استمدّه من تاريخ الفلسفة الإيطالية ، إن لم نقل من أصول الحضارة الرومانية ، ولكن جهده الفلسفي لم ينحصر بتمامه في الاقتصار على إحياء المثالية الهيكلية . وقد اعترض كروتشه نفسه على إلحاق اسمه بالمدرسة الهيكلية ، لا لأنه كان ينكر تأثره بهيجل ، ولكن لأنه كان يرفض أصلاً فكرة « المدارس الفلسفية » . والواقع أن كروتشه يرفض مبدأ تفسير المذاهب الفلسفية في الفكر المعاصر على أنها مجرد « إحياء » لبعض النزعات الفلسفية التي كانت سائدة في عصر سابق . ووجهة كروتشه في ذلك أن حقيقة أى تفكير (إذا كان تفكيراً بمعنى الكلمة) لا بد من أن ترتبط بال لحظة التاريخية التي شرع الفيلسوف عندها في التفكير . ومعنى هذا أن الفكر الفلسفي الأصيل لا يقبل الرد في أى تفكير سابق ، ولا يمكن أن يفهم بمجرد الاقتصار على إرجاع عناصره إلى أى مذهب آخر متقدم عليه تاريخياً . وهذا

ما حدا بكروثشه إلى القول بأن الفكر الفلسفي الصحيح « محاولة لا تقبل التفسير عن طريق بعض عناصر التأثير » .

يبد أن المفكر الإيطالي الكبير يقر هو نفسه بأنه لا بد لكل مفكر من أن يكون قد عرف في تاريخه أساندة أحدثوا في حياته العقلية « صدمة فكرية » ، فكانوا بمثابة نقطة الانطلاق التي شرع من بعدها في التفكير لحسابه الخاص . وليس من شك في أن « هيجل » يمثل تلك الشخصية الفلسفية الكبرى التي تركت آثاراً عميقة هائلة في كل تفكير كروثشه ، بدليل قوله : « لقد كان هيجل آخر عبقرية نظرية عظيمة ظهرت في تاريخ الفلسفة : عبقرية من طبقة أفلاطون وأرسطو ، وديكارت ، وفيكو ، وكانط . ولم تظهر بعده سوى مواهب صفري ، إن لم نقل مجرد تابعين لم يكن لهم كبير وزن » (١) . لا غرو ، فقد كانت الصعبة العلوية التي قضاه كروثشه مع الفكر الهيجلي هي السبب في اتخاذ من « الجدل الهيجلي » نقطة انطلاق له ، فضلاً عن تمسكه ببعض العناصر التاريخية التي استبقاها من الفكر الهيجلي . ولكن كروثشه استبعد أيضاً من « المثالية الهيجلية » كثيراً من العناصر ، بدعوى أنها قد أصبحت « ميتة أو في ذمة التاريخ » ؛ وهذا ما حدا به إلى وضع كتاب في الفلسفة الهيجلية سماه باسم : « ما زال حياً ، وما طواه الموت في فلسفة هيجل » ؛ وقد شاء كروثشه فيما بعد أن يلخص قصة تأثره بهيجل فكتب يقول : « إنني لأشعر بشيء من الأسى حينما أجد نفسي مضطراً إلى أن أقول عن هيجل ما قاله كاتولوس Catullus عن ليزيا Laisia : أجل ، فأنا لا أستطيع أن أعيش معه ، ولا أستطيع أن أعيش بدونه » ١

(1) B. Croce : " My Philosophy " , Trans. by E. F. Carritt , London , Allen & Unwin , 1951 , p. 13.

تطور كروثشه الروحي وإنتاجه الفكري

ولم يكن هيجل أول مفكر التقى به كروثشه في مرحلة التعلم ، بل لقد التقى قبله بأبي المادية الجدلية كارل ماركس . وآية ذلك أن الفيلسوف الإيطالي كان يدرس على يد الأستاذ لابرولا Labriola (المفكر الاشتراكي المعروف) ، فكانت الفترة التي قضاها في الاستماع إلى محاضرات أستاذه الماركسي في التصور المادى للتاريخ والنظرة الاشتراكية إلى الاقتصاد السياسي ، سبباً في اهتمامه بدراسة « فلسفة المادية الجدلية » والعناية بفهم مبادئ « الجدل الماركسي » . وقد كانت ثمرة هذه الدراسات سلسلة من المقالات النقدية جمعها كروثشه من بعد في مجلد واحد تحت اسم : « المادية التاريخية والاقتصاد الماركسي » (باري سنة ١٩٠٠) . وقد اعترف كروثشه فيما بعد بأن « لابرولا » كان أول من لفت نظره إلى أهمية « الجدل » ، وإن كان كل اهتمام هذا المفكر الماركسي قد انصرف إلى دراسة « الديالكتيك المادى » . ولم يلبث كروثشه أن تحقق من استحالة التوفيق بين « الجدل » و « المادة » ، فراح يفند الديالكتيك المادى ، كما مضى يعمل بشدة على التصور المادى للتاريخ . وعلى الرغم من أن كروثشه قد التجأ إلى هيجل بعد رفضه لماركس ، إلا أنه قد رفض فلسفة التاريخ في صورتها الهيجلية والماركسية معاً ! وكانت حجة كروثشه في هذا الرفض إنكاره لفكرة وجود « روح كلى » ، يتطور عبر التاريخ تطوراً حتمياً ولم يقتصر كروثشه على رفض مبدأ « الحتمية التاريخية » ، الذى يجعل من التاريخ سلسلة من الأحداث الضرورية التى لا موضع فيها لأية إرادة بشرية بل هو قد رفض أيضاً الفكرة القائلة بوجود « دهاء عقلى » أو « حيلة عقلية » تتحكم في مجرى التاريخ كله . وسرى فيما بعد كيف رفض كروثشه تطبيق المنطق الجدل على التاريخ وكيف ذهب إلى أن المقولات الهيجلية لا تصلح لتفسير شتى مظاهر نشاطنا الروحي .

وقد ألتقى كروثشه في مدينة بيزا Pisa بزميله الجامعى جنطيله Gentile ، فلم يلبث الصديقان الإيطاليان أن تعاونا على إصدار مجلة « النقد » Critica (التى

ظهر العدد الأول منها عام ١٩٠٣) ؛ وكان صدور هذه المجلة دافعا لكروتشه على المشاركة في الحركات الفكرية العالمية ، وحافزا له على مواصلة الكتابة في ميادين الأدب والنقد والفلسفة وعلم الجبال ... الخ . ولم يتوقف كروتشه عن تحرير هذه المجلة ، حتى إبان اشتراكه في الحكم ، وإن كانت مقالاته العديدة في تلك المجلة لم تحل دون مواصلته لإنتاجه الفكرى الهائل فى شتى ميادين الفكر وقد أتيت لكروتشه فرصة المساهمة فى النشاط السياسى بإيطاليا ، فعين عضواً فى مجلس الشيوخ الإيطالى سنة ١٩١٠ ، وتولى وزارة التربية والتعليم سنة ١٩٢٠ ، ولم يلبث أن اعتزل السياسة بمقدم الحكم الفاشستى ، وإن كانت معارضته لهذا الحكم قد تجلت فى العديد من كتاباته النقدية التى كانت حافلة بتأييد الحرية ومناصرة الديموقراطية ... وليس أدل على ذلك من أنه نشر عام ١٩٣٢ كتاباً ضخماً بعنوان : « تاريخ أوروبا فى القرن التاسع عشر » دافع فيه عن الحرية دفاعاً جليداً ، وهاجم فيه بطريقة غير مباشرة نظام « حكم الطاغية موسوليني . وعندما وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها عين كروتشه وزيراً للتربية والتعليم فى الوزارة الجديدة ، ولم يلبث أن استقال ليرشح نفسه رئيساً للجمهورية ، ولكنه لم ينجح فى الظفر بهذا المنصب . وبعد ذلك اعتزل كروتشه الحياة السياسية بأسرها ، وعكف على الكتابة والتأليف ، إلى أن توفى فى السادسة والثمانين من عمره ، وكانت وفاته فى العشرين من شهر نوفمبر عام ١٩٥٢ .

ولم ينحصر كل إنتاج كروتشه الفكرى فى ميدان الفلسفة وعلم الجبال ، بل لقد امتد أيضاً إلى مجال التاريخ ، والنقد الأدبى ، والشعر ، وتاريخ الفن ... الخ . ففى مجال التاريخ مثلاً كتب كروتشه كتاباً بعنوان : « ثورة نابولى سنة ١٧٩٩ » ، كما كتب فى تاريخ الأدب كتابين هامين هما : « المسارح فى نابولى من عصر النهضة حتى نهاية القرن الثامن عشر » و « الأدب فى القرن الثامن عشر » ، كما وضع رسالة خاصة عن فيلسوف التاريخ « جامباتستا فيكو » Vico (صاحب كتاب « العلم الجديد ») ، فضلاً عن اهتمامه بفلسفة التاريخ على نحو

ما تجل في كتابه : « نظرية كتابة التاريخ » (سنة ١٩١٢) . وفي مجال فلسفة الفن وعلم الجمال نشر عام ١٩٠٢ كتابه « الاستطيقا بوصفها علم التعبير أو علم المعاني العام » ، ونشر عام ١٩١١ « المجمل في علم الجمال » ، كما أخرج كتاباً آخر تحت عنوان : « مسائل علم الجمال » (سنة ١٩١٤) . وأما في مجال المنطق والأخلاق والفلسفة العامة ، فقد أصدر عدة كتب هامة لعل في مقدمتها جميعاً كتابه في « المنطق » (سنة ١٩٠٥) ، و « مقالاته عن هيجل » (سنة ١٩٠٦) و « فلسفة القانون » (سنة ١٩٠٧) و « الفلسفة العملية » (سنة ١٩٠٨) ، ثم عاد فتقح كتابه في « المنطق » ، وأضاف إليه أجزاء جديدة (عام ١٩٠٩) ... الخ . ومن الكتب المناظرة التي ظهرت لكروتشه كتاب : « فلسفي » ، الذي تضمن مقالات عدة للفيلسوف الإيطالي في الفن والأخلاق والدين والسياسة . وكتاب « شعر ولا شعر » الذي ناقش فيه مفهوم الشعر وقارن بين الشعر والنثر ، وكتاب « الفلسفة والشعر والتاريخ » ، الذي مير فيه بين الأنشطة المختلفة للروح الإنسانية ... الخ . وفي كل هذه الدراسات يلبح الباحث تأثر كروتشه بالعديد من المفكرين المحدثين ، وعلى رأسهم فيسكو ، ودي سانكتيس . De Sanotis ، وهربارت Herbart ، وهيجل ، وغيرهم .

الروح العامة لفلسفة كروتشه ...

حينما يتحدث كروتشه نفسه عن « فلسفته » فإنه لا يلبث أن يقر بأن ضمير المنسكلم قد لا ينطبق تماماً على أى تفكير فلسفي ؛ وهذا هو السبب في أن الفيلسوف الإيطالي يؤثر أن يقول : « فاستتنا » ، لا « فلسفي » ، والحق أن العمل الفلسفي قلباً يكون « عملاً فردياً » ، صرفاً ، وكان الفيلسوف قد شرع في التفكير ابتداء من الصفر ، أو كان أحداً لم يفكر قبله ، وإنما كثيراً ما يكون عمل الفيلسوف مجرد استئناف لعمل آخر قام به سلفه ، أو مجرد محاولة لتعميق آراء فلسفية سابقة . وسواء أكان المذهب الفاسفي الجديد مجرد تعديل لمذهب سابق ، أم مجرد تنقيح لفلسفة قديمة ، أم مجرد تعميق لآراء .

فلسفية سابقة ، فإنه لابد لصاحب المذهب الفلسفى الجديد من الاعتراف بأن فلسفته (فى جانب منها) حدى لبعض المحاولات الفلسفية السابقة . وليس فى مثل هذا الاعتراف ما قد ينتقص من قدر الفيلسوف ، فإن الفلسفة — شأنها فى ذلك شأن غيرها من الأنشطة — نشاط روى يستلزم تعاون البشر أجمعين . وليس فى إمكان أية فلسفة — كائنة ما كانت — أن تزعم لنفسها أنها قد استطاعت أن تزيح النقاب عن « سر الوجود » ، بل لابد لكل فيلسوف من الإقرار بأنه هيات لأى مذهب فلسفى أن يكون بمثابة عيان مكتمل فى ذاته للواقع النهائى أو الحقيقة القصوى . ولو قدر لأى فيلسوف أن يذيع الحقيقة الكلية ، لكان فى ذلك قضاء على التفكير نفسه ! ولكن الإنسان سيظل دائماً يفكر ويفكر ، كما أنه سيقى باستمرار يشك ويشك . وهو لن يستطيع أن يفكر ، اللهم إلا إذا كان يحيا من ذى قبل فى صميم الحقيقة ، أو إذا كان يسير — على الأقل — فى ضوء الحقيقة الإلهية ذاتها . وليس من شك فى أنه لابد لهذا التفكير المستمر من أن يصطدم بالكثير من العقبات ؛ كما أنه لابد للفيلسوف من أن يتلقى بالعديد من العوائق ، ولكن حسب الفيلسوف غزراً أن يتمكن من تبديد بعض الغيوم التى تمكّر صفوف الحياة الإنسانية ، أو أن ينجح فى إزالة بعض العقبات التى تكثف طريق الإنسان . وليست مهمة « الفيلسوف » فى الحقيقة سوى العمل على زيادة قدرة الإنسان على التحكم فى مصيره ، والتمكن من إزالة بعض العوائق التى تعترض سبيله .

وكروثته يؤكد فى مقدمة كتابه المسمى « فلسفى » أن الفلاسفة ليسوا مجرد أناس يضعون بين أيدينا أحلاماً من نسج خيالهم ، لا يلبث التاريخ أن يجهى قيطحها جميعاً ، وإنما يجب أن نفهم أن فى المذاهب الفلسفية عناصر باقية هيات أن تزول ، على الرغم من الصراع المستمر القائم بين الفلاسفة ، وعلى الرغم من التعارض الفكرى المستديم الذى يحفل به تاريخ الفلسفة . وإلا ، فهل قيد للحقيقة التى قدمها لنا سقراط عندما أعلن قيمة التصور العقلى ، أن تحمى من تاريخ الفكر البشرى ؟ أو هل قدر للحقيقة التى أعلنها لناديكارت

حينما ذكر الإنسان بأن ماهيته تنحصر في التفكير ، وحينما بين له أن الدليل
الأوحد على وجوده هو الفكر ؛ نقول هل قدر لهذه الحقيقة أن تزول ؟
أو هل قدر للحقيقة التي أظهرنا عليها كانت حينما حاول التوفيق بين النزعات
الحسية والنزعات العقلية ، وحينما أثبت لنا أن المقولات بدون الحدوس
جوفاء ، وأن الحدوس بدون المقولات عبثاء ؛ نقول هل قدر لهذه الحقيقة أن
تختفي يوماً من تاريخ الفكر البشرى ؟ أو هل قدر للحقيقة التي استطاع
هيغل أن يزيح النقاب عنها حينما حمل على مبدأ التناقض القائل بأن ١ هي ٢ ،
مؤكداً لنا أنه لا بد لنا من تغيير هذا المبدأ ، ما دامت الحقيقة حية دينامية ،
وليست ثابتة سكونية ، وما دام من الممكن بالتالى لـ ٢ ، أن تكون في آن
واحد ١ ولا ٢ ؛ نقول هل قدر لهذه الحقيقة الهيجلية أن تزول على مر
الزمن ؟ ، إن التراث الفلسفي - في الواقع - حافل بالكثير من « الحقائق
الكبرى » التي لا ينبغي للفيلسوف أن ينساها أو أن يتناساها . وليس بطعن
في الجهد الفلسفي أن يكون من دأب كل فيلسوف أن يناقض الآخر ، أو أن
يكون من شأن الفلاسفة (كما يقولون) أن تهدم عملها بغير انقطاع ؛ فإن
المرء يبني منزله ثم يهدمه ، ثم يعيد بناءه ؛ والمهندس الجديد يناقض المهندس
القديم ، ونحن إذ نتحدث عن هذه البيوت التي تبنى ثم تهدم ، ثم تبنى من
جديد ، وعن هؤلاء المهندسين الذين يناقض بعضهم بعضاً ، فإننا لا نستطيع
أن نستنتج من ذلك أن من العبث أن تبنى بيوتاً ... »^(١)

موقف كروتشه من الفلسفة الهيجلية ...

يبد أن ثمة صرحاً فلسفياً استطاع أن يستأثر بجانب غير قليل من إعجاب
كروتشه . ألا وهو (كما سبق لنا القول) الصرح الهيجلي . وكروتشه نفسه
يحدثنا عن ذلك النقد القاسي العنيف الذي تعرضت له فلسفة هيغل خلال
القرن التاسع عشر ، فيقول إن الكثيرين قد وجدوا في تلك الفلسفة مجرد

(١) بندتو كروتشه : « الحجل في فلسفة الفن » ترجمة د. سامي الدروبي ، دار الفكر العربي ،

نزعة مذهبية جامدة، لا تخلو من تحن على الوقائع، واقتيات على التجربة، واصطناع لبعض الحيل السوفسطائية الخداعة، واستسلام لبعض الأحلام التذوئية الكاذبة، وارتداء في أحضان البهلوانية الفكرية العابثة... الخ. ولكن من المؤكد مع ذلك (فيما يقول كروتشه) أن أحداً لم يستطع أن يدحض نقد هيجل للنطاق التقليدي، أو أن يحول دون مريان منهجه الجدلي في دماء جيل بأسره من المفكرين. ولا غرو، فقد ترعرع مبدأ التفكير التاريخي، لدرجة أن العلوم الطبيعية نفسها قد اصطنعت المنهج التاريخي في تفسيرها لظاهرة النشوء والارتقاء - كما هو واضح من نظرية التطور - فضلاً عن أن هذا المنهج قد تسال أيضاً إلى التفكير السياسي، فلم تعد المذاهب الاشتراكية ترى في التاريخ غباراً من الأحداث، بل أصبحت تحاول أن ترقى بالوقائع السياسية إلى مستوى الظواهر العلمية.

بيد أن بعضاً من أتباع هيجل قد أحوالوا فلسفته كلها إلى «إنجيل» مقدس، ليعملوا منها ديانة كاملة تحتاج إلى شروح وتفسيرات، وتقوم على أصول ومعتقدات، ومن ثم فقد أغلقوا أمامهم كل سبيل للنقد، وكان «الفلسفة الهيجلية» عقيدة إلهية لا يأتينا الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وليس من شك في أن هذا المسلك قد تسبب في إحالة «الهيجلية» إلى مجموعة متحجرة من المبادئ الصارمة والعقائد الجامدة، في حين أن هيجل نفسه كان بمثابة الناقد المستمر لنفسه، لدرجة أنه قد بقى - حتى لحظة وفاته - فريسة للكثير من الصراعات الداخلية. وليس المهم للباحث الفيلسوف الذي يدرس الفلسفة الهيجلية أن يتابع هيجل في كل انتقالاته الجدلية الثلاثية، أو أن يصادق على كل حلوله الميتافيزيقية، بل المهم أن يحاول الكشف عن تلك الحقائق الكبرى الخفية التي تكمن وراء شتى صبغة الاصطناعية وحيله الديالكتيكية. ومن هنا قد راح كروتشه يستخلص من ثنايا الفكر الهيجلي تلك الحقائق الكبرى التي عاش عليها هيجل الإنسان، دون الوقوف عند جرفية مذهبه العقلي المغلق الذي لم يكن سوى مجرد ثمرة لبراعة هيجل الفيلسوف!

ولكن كروثشه لم يلبث أن تحقق من أنمة غنياً كبيراً في المذهب الهيجلي كله : ألا وهو حجر هيجل نفسه عن فهم « فلسفة الروح » على حقيقتها . ولم يستطع هيجل أن يحسن استخدام منهجه الجدلي ، بدليل أنه قد هبط بهذا المنهج إلى مستوى المنهج الاستنباطي الأولي ، في حين أنه لابد للجدل (أو الديالكتيك) من أن يمر عن « النزعة التاريخية » التي لا ترى في الوجود سوى ظواهر دينامية تتطور ، وتحمل بذور التناقض في صميمها . ومعنى هذا أن هيجل قد أساء إلى « الديالكتيك » حينما أحاله إلى مجرد « بابه » لمقولات خاوية لا يجرى في عروقها أى دم ! وحين يقول كروثشه إن النزعة الهيجلية قد استحالت في النهاية إلى نزعة منطقية واحدة ، أو فلسفة عقلانية منطرفة ، فإنه يعنى بذلك أن هيجل قد أفقد « الجدل » كل ما فيه من حيوية وفعالية ، مما جعل الفلسفة الهيجلية تستحيل في خاتمة المطاف إلى نزعة مثالية متحجرة لا تنضم « فلسفة الروح » كما أراد لها صاحبها .

وبعض كروثشه في نقده للفلسفة الهيجلية فيقول إنه لابد لنا من الاستعاضة عن تلك المثالية العقلانية المنطرفة بفلسفة روحية مرنة تدرك أن « الفلسفة » ليست « علم وجود » (أو انطولوجيا) بل هي « علم مناهج » (أو ميثودولوجيا) ، وبالتالي فإن موضوعها الوحيد هو « الواقع » أو « التاريخ » . ومن هنا فقد راح كروثشه يطبق « المنهج الجدلي » على شتى مظاهر النشاط البشرى ، بما فيها علم الجمال ، وعلم المنطق ، وعلم الاقتصاد ، وعلم الأخلاق ؛ ولم يلبث أن تحقق من أن العلاقات التي تربط العلوم الطبيعية والتاريخية بالفلسفة يمكن أن تعينه على الاستغناء نهائياً عن الملمين الوهميين الذين كان هيجل قد وضعهم ، ألا وهم : « فلسفة الطبيعة » و « فلسفة التاريخ » . ومن جهة أخرى ، فقد عدل كروثشه من « فنومولوجيا الروح » بأن بين لنا أنها ليست سوى « فنومولوجيا الخطأ » : نظراً لأنها تكشف لنا عن الأخطاء العديدة التي يقع فيها العقل البشرى خلال بحثه عن الحقيقة . وعلى الرغم من أن كروثشه قد اعترف بأنه أفاد الكثير من دراسته لتاريخ الفلسفة (على نحو ما قدمه لنا هيجل) ، إلا أنه قد أخذ على

هيجل في الوقت نفسه أنه لم يستطع أن يصل إلى مستوى التوحيد بين الفلسفة والتاريخ ، في حين أن « التاريخ » (على نحو ما رآه كروتش) ليس سوى « الفلسفة » نفسها ، ولكن في صورة عينية ملموسة .^(١)

أما المدرس الأكبر الذي أفاضه كروتش من قراءته لهيجل ، فهو المدرس الديالكتيكي الذي حدا به إلى القول بأن « الفلسفة جدلية بطبيعتها ، نظراً لأنها تنطوي في آن واحد على إثبات ونفي من وجهة نظر نقدية » . ولكن ، على الرغم من أن « الجدل » يمثل الحقيقة الجوهرية ، إلا أن كروتش يأخذ على الجدل الهيجلي أنه قد بقي يحمل بعض آثار لاهوتية وأكاديمية ترد إلى الميتافيزيقا التقليدية ، فظل المنطق الهيجلي مجرد « منطق تجريدي » لا يفيد من الخبرة ولا يحترم التاريخ . وكثيراً ما كان هيجل — فيما يقول كروتش — يجهز الأحداث التاريخية على مطاوعة منهجه الجدلي ، بدلاً من احترام « الواقعة التاريخية » ، ومراعاة تسلسل التطور التاريخي . صحيح أن هيجل كان يتمتع بمزاج واقعي ، ولكنه كان كثيراً ما يغفل البيئة الواضحة التي تشهدها الوقائع ، لكي يسترسل في أوهامه الجدلية التجريدية . وعلى الرغم من أن هيجل قد أراد لكل فلسفته أن تكون فلسفة باطنية محايثة ، ترفض كل مبدأ علوي قائم للتجربة ، إلا أنه قد فتح السبيل أمام شتى المذاهب الميتافيزيقية القائلة بمبدأ عال على الطبيعة ، فكان بذلك السبب المباشر في تنكر الكثيرين للبدا الباطني القائل بضرورة عدم تجاوز نطاق « الخبرة » . وكل هذه المآخذ التي يوجهها كروتش إلى هيجل تدل على أنه قد حاول ربط الجدل بالتاريخ الحي ، مع حرصه في الوقت نفسه على استبعاد كل « مبدأ علوي » — حتى يحمل من « الهيجلية » — مذمباً متسقاً ليس فيه أي تناقض باطني ، أو أي خروج على الروح الهيجلية نفسها .

ولعل أهم مأخذ وجهه كروتش للثالثية الهيجلية أنها أخذت بالتقسيم الثلاثي للفلسفة إلى : فلسفة عقلية ، وفلسفة واقعية ، وميتافيزيقا (توحيد بين

(1) B. Croce : " My Philosophy. " , Trans. by E. F. Carritt , London , Unwin , 1951 , Introduction .

الفلسفتين السابقتين) ، بمعنى أنها قسمت الفلسفة إلى : فلسفة روح ، وفلسفة طبيعة ، ومنطق ميتافيزيقي . ولكن كروثشه يريد القضاء على أمثال هذه التقسيمات ، لأنه يرى فيها عوداً إلى الفلسفة المدرسية ، أو إلى مذهب فولف (Wolff) الذي كان يرى في الدراسات الفلسفية مباحث ثلاثة تنصب على « العقل ، ود الواقع ، ود المنطق » . والواقع أن العلاقة التي يقيمها كروثشه بين « العقل » ود الطبيعة ، لم تعد علاقة نمائية يفترق فيها الحدان إلى حد ثالث يوفق بينهما ، ألا وهو « الله ، أو « الفكرة » ، بل لقد أصبحت هناك « وحدة ، باطنية تشكل فيها الروح — لذاتها — فكرة الطبيعة أو مفهوم العالم الخارجي ، دون حاجة إلى إقحام أى مبدأ مفارق أو أية حقيقة عليا . وتبعاً لذلك فإنه لم يعد هناك سوى « فلسفة الروح » *Filosofia dello spirito* على اعتبار أنها تستوعب كلا من الطبيعة والروح (أو المنطق) . وحين يؤكد كروثشه الطابع الروحي المطلق للواقع ، فإنه يعنى بذلك أنه لم تعد هناك « روح » من جهة ، ود طبيعة ، من جهة أخرى ، بل لقد أصبحت « الروح » هى كل شئ . وبالتالي فإن « فلسفة الروح » — فيما يقول كروثشه — هى الموضوع الأوحد للشألية . وعلى حين أن هيجل كان قد جعل من صور العقل أو « المقولات » صوراً منطقية محضة ، وبالتالي فقد ظلت « المقولات » عنده مجرد « صور » ناقصة ، حتى من الناحية المنطقية ، نجد أن كروثشه يريد أن يستبدل بذلك المقولات « دائرة أزلية » من القيم الخالدة ، على اعتبار أن « القيم » نفسها صور أو مقولات للفكر ، وأن كل قيمة من هذه القيم تفترض فى نشاطها الخاص نشاط غيرها من القيم الأخرى ، وبالتالي فإنها جميعاً قيم ضرورية ، دون أن يكون لأية واحدة منها الصدارة أو الأولوية على غيرها ، وإنما الأولوية للدائرة نفسها ، أى للروح ككل . وليست هذه المقولات الأربع سوى : الجمال ، والحق والمنفعة والخير ، ومن ثم فإن الموضوع الأوحد لفلسفة الروح هو هذه « المتباينات الأربعة » ^(١).

(1) Croce : " My Philosophy " , English Translation , Introduction

الفلسفة بوصفها « علم الروح » عند كروتشه

يرى كروتشه أن الموضوع الأوحى للفلسفة هو دراسة النشاط الروحي . ولهذا النشاط — في رأيه — صورتان : صورة العلم ، وصورة العمل . وكلية العلم ، عنده تشير إلى المعرفة البشرية بوجه عام ، ولكن هذه المعرفة إما أن تكون حدسية صافية ، وإما أن تكون منطقية تصورية . والمعرفة الأولى منهما معرفة عن طريق الخيال ، في حين أن الثانية منهما معرفة عن طريق الذهن . والفارق بين المعرفة الجمالية والمعرفة الذهنية أو التصورية ، أن الأولى منهما معرفة بالفردى في حين أن الثانية منهما معرفة بالكلى ، ومعنى هذا أن ثمة شكلين من أشكال المعرفة : معرفة بالأشياء ، ومعرفة بالعلاقات ؛ معرفة مولدة للصور ، ومعرفة مولدة للفاهيم ^(٢) . وأما « العمل » فإنه ينقسم — بدوره — إلى صورتين : نشاط اقتصادى يهدف إلى غايات فردية ، ونشاط أخلاقى يهدف إلى غايات كلية . ولما كانت الإرادة الأخلاقية فى أعلى درجة من درجات النشاط العلمى ، فإنها تتضمن بطبيعتها الدرجة الدنيا (الأوهى) للإرادة النفعية) ، نظراً لأن المرة لا يمكن أن يريد الخير الكلى اللهم إلا إذا أزداد في الوقت نفسه خيراً جريباً . وعلى العكس من ذلك ، نجد أن توسع الإدارة الاقتصادية التى تهدف إلى « المنافع » أن تقوم بمفردها كدرجة مستقلة ومتمايزة عن « الأخلاق » . وهناك أيضاً تمايز من هذا القبيل بين النشاط النظرى والنشاط العلمى ؛ لأن الفعل يفترض أو يستلزم الفكر ، في حين أن الفكر قد يقوم بمفرده ك لحظة متمايزة من لحظات الحياة الروحية .

وتبعاً لذلك ، فإن للنشاط الروحي — في رأى كروتشه — نظرياً كان عملياً ، مراتب أربع ترتبط فيما بينها ارتباطاً وثيقاً ، وتلك هى : الجمال ، والحق ، والمنفعة ، والخير ، ويمثلها على التوالي : علم الجمال ، وعلم المنطق ، والاقتصاد ، والأخلاق . وكروتشه يخلق الدين بالفلسفة لأنه (فى رأيه)

Croce : " Aesthetics " , Ch. 5. , New — York , (١)

انظر أيضاً كتابنا : « الفلسفة الفن فى الفكر المعاصر » ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٦٦ ، ص ٤٧ — ٤٣ .

يشهد المطلق ، فهو فلسفة لم تصل بعد إلى درجة النضج أو الاكتمال . وأما
الفن — يوصفه حسبما ينصب على الحياة الفردية ، فهو الدرجة الأولى من
درجات المعرفة ، ولهذا يقرر كرونتشه أن علم الجمال علم وصفي يمدنا بتحليل
سيكولوجي للوظيفة الأولى من وظائف الروح البشرى ، ألا وهى وظيفة
الحس أو العيان أو « الإدراك العيى » In Concreto . ولا يلبث العقل —
ابتداء من هذه الدرجة الأولى من درجات المعرفة — أن يرقى إلى درجة
عليا هى الفلسفة ، والفلسفة تعقل للكل فى حقيقته المبنية ، وعلى حين أن
الدرجة الأولى من درجات المعرفة يمكن أن تقوم بمفردها كلفظة متبادرة
(ولكن لا مستقلة) عن الدرجة الأخرى ، نجد أن الدرجة الثانية — على
العكس — تستلزم الأولى : لأنه لا يمكن أن يقوم « فكر » بدون « حس » ،
والمهم أن الانتقال من هذه الدرجة إلى تلك يمثل حياة الروح نفسها ، نظراً
لأن النشاط الروحى لا يخرج عن كونه عملية يتجلى فيها فعل تلك المقولات
الأربع . وكرونتشه يؤكد أن هذه المقولات ليست من تأليفه ، وإنما هى
تمثل ضروب النشاط الروحى أو المثل العليا التى طالما عملت الإنسانية فى سبيل
تحقيقها ، بحيث أنه لو لاها لفقد النشاط البشرى كل معناه .

وإذا كان هيجل قد نجح فى اكتشاف « الديالكتيك » المتعارضات ، فإن
الخطأ الذى وقع فيه أنه قد أساء استخدام هذا المفهوم : إذ امتد بديالكتيك
« المتعارضات » إلى مجال « المتباينات » ، ألا وهى « أشكال » الروح أو صور
« العقل » . والواقع أن « الحق » و « الباطل » — مثلهما فى ذلك كمثل « الخير »
و « الشر » — مفهومان متعارضان ينطبق عليهما المبدأ الهيجل القائل بأن
« الحد الموجب » لا يوجد إلا على سبيل الاتصاف على « الحد السالب » .
ولكن هذه الحقيقة لا تصدق على مفهوم « الجمال » و « الحق » ، أو مفهومى
« الحق » و « الخير » : لأن هذه الأزواج من الحدود تختلف عن الأزواج
السابقة فى أن كل منها لا يقضى على الآخر ، بل يقبل الانسجام معه . فليست
علاقة الحق بالباطل كعلاقته بالخير ، كما أنه ليست علاقة الجمال بالقيبح كعلاقته

بالحقيقة الفلسفية . أجل ، إن الحياة بدون الموت ، والموت بدون الحياة ، إنما هما أكذوبتان متقابلتان تصحهما حقيقة الحياة بوصفها نقطة تلاقى كل من الحياة والموت ، أعنى ذاتها وحدها ؛ ولكن الحق بدون الخير ، والخير بدون الحق ، ليسا أكذوبتين يمكن عوهما في حد ثالث ، بل هما تصوران كاذبان ينحلان في سلسلة من الدرجات (أو المراحل) يكون فيها الحق والخير متمايزين ومتحدين في آن واحد ^(١) .

وهكذا نرى أن « دياλεκتيك التمايزات » عند كروتشه هو بمثابة تعبير عن إيمان الفيلسوف الإيطالي بوجود مراحل أو درجات للنشاط الروحي ، مع اعترافه في الوقت نفسه بوجود « تمايز في صميم الوحدة » . وكروتشه يتعرف بأن فلسفته قد استهدفت للكثير من الحملات ، بسبب تلك « المقولات » التي أقامها على الطريقة الهيجلية . وآية ذلك أن البعض قد أخذ عليه أنه ليس ثمة ما يبرر إقامة تفرقة حاسمة بين هذه المظاهر الأربعة للنشاط الروحي . ورد كروتشه على هذا الاعتراض أنه قد أقام تفرقة بين المقولات ، لأنه اقتنع تماماً بأن الشرع شر وليس فلسفة ، وأن الفلسفة فلسفة وليست شعراً ، وأن الأخلاق أخلاق وليست شيئاً آخر ، وهلم جرا . وتبعاً لذلك فإن مظاهر النشاط الروحي مظاهر متباينة متمايزة ، بحيث إنه لا بد لنا من تقم بيننا الفوارق الدقيقة التي تسمح لنا بأن ندرك كلا منها على حدة . ولكن هذا لا يمنعنا من الاعتراف بأنه لا سبيل لنا إلى دراسة تلك المقولات إلا باعتبارها « درجات » أو « مراحل » للنشاط الروحي ، وبالتالي فإنه لا بد لنا من العودة إلى التاريخ البشري ، من أجل الوقوف على « ديناميكية » تلك المقولات . والواقع أن « الجمال » ، « الحق » ، « المنفعة » ، « الخير » لا تمثل قيا مفارقة قد علقت فوق سماء الضرورة التاريخية ، بل هي مظاهر روحية فعالة باطنة في صميم حركة الحياة بحيث إنها تبدو بمثابة المستويات المتنوعة لتلك الصيرورة ، أو المراحل المتعاقبة التي تقطعها الروح في حركتها المستمرة ، على اعتبار أن « الروح »

(1) B. Croce : " What is living and what is dead of the Philosophy of Hegel. " , tr. Douglas Ainslie , 1915 , p. 92.

لا تكف مطلقاً عن العمل على قهر شتى ضروب الصراع ، من أجل إشاعة النظام في صميم حياتنا الباطنة ، متغلبة بذلك كل كافة أشكال النزاع التي تنشب في داخلها . ولهذا يقرر كروتشه في أحد المواضع أن « المعرفة التاريخية ، إن لم نقل التاريخ نفسه ، لا يتعارض مع الفلسفة . وآية ذلك أن التاريخ لم يعد متبايلاً عن الفلسفة ، كما أنه لم يعد يوضع في مكانة أدنى منها وكأنما هو مجرد خادم لها ، وفقاً للرأى الذى كان ذاتماً فيها سلف ، بل إن التاريخ هو الفلسفة نفسها مدركة في صورة عينية . ولو أننا أحسننا فهم نظرية كائط في الحكم ، لبدت لنا تلك المعرفة كالأول كانت الحكم الأروحد الذى يوصف بالصدق . والحق أن المعرفة التاريخية تنطوى في ذاتها على الفلسفة ، لأن الفلسفة لا يمكن أن تحيا إلا في التاريخ ، وهى لا يمكن أن تتجلى إلا على صورة تاريخ^(١) » . ويخلص كروتشه من كل ذلك إلى القول بأنه قد أراد أن يستعيعض عن لفظ « المثالية ، الذى أصبح اصطلاحاً غامضاً ملتبساً ، فأصبح يطلق على فلسفته اسماً آخر جديداً هو « النزعة التاريخية المطلقة » .

نظرية كروتشه في الفن ...^(٢)

يرى كروتشه أن الفن عيان أو حدس ، بمعنى أنه معرفة تخيلية ، فردية ، تنصب على الأشياء ، وتولد بعض الصور ، وهذه النظرة الحدسية إلى الفن تستبعد شتى الآراء السابقة التي قد تجعل منه مجرد واقعة طبيعية أو ظاهرة فيزيائية ، أو التي قد تجعله إلى نشاط نفعي يهدف إلى تحقيق بعض الغايات العملية أو التي قد تخلط بينه وبين الفعل الأخلاقي فتدخله تحت « مقولة الخير » ، أو التي قد تجعل منه ضرباً من المعرفة التصورية أو العقلية . إلخ . وما دام كروتشه قد ميز مقولة « الجبال » من المقولات الثلاث الأخرى ألا وهى : « الحق » و « المتعة » و « الخير » ، فليس بدعاً أن نراه يعزل الفن عن كل من

(1) B. Croce : « My Philosophy » , Eng. Trans., Introduction.

(٢) لارج إلى كتابنا : « فلسفة الفن في الفكر المعاصر » ، ١٩٦٦ ، الفصل الثانى من المجلد ٤٧ إلى ص ٦٦ .

« المنطق » و « الاقتصاد » و « الأخلاق » . وإن كروتشه ليثور أيضاً على شتى المحاولات التي قام بها بعض العلماء الطبيعيين والرياضيين من أجل إدخال الظاهرة الجمالية في مجال التصورات العامة والتجريدات المحضة ، لكي يقرر أن « نفور الفن من العلوم الوضعية » والرياضيات أشد من نفوره من الفلسفة والدين والتاريخ . . وحجة كروتشه في ذلك أن الروح الرياضية والروح العلمية هما أعدى أعداء الروح الشعرية . فإن التصنيف والشعر كالماء والنار ، أو كالأرض والسماء ، وليس أقل للشعر من جفاف العلم وصرامة الزعة العقلية وقد كانت المراحل التي سادت فيها الرياضيات والعلوم الطبيعية (كالقرن الثامن عشر في أوروبا) عهوداً جديها في مضمار الشعر بصفة خاصة ، والفن بصفة عامة (١) .

والفن — في نظر فيلسوفنا — تركيب جمالي أولى Apriori ، بمعنى أنه « مؤلف » من العاطفة والصورة على شكل « حدس » أو « عيان » . ويستعير كروتشه عبارة مشهورة من كانط فيقول : « إن العاطفة بدون الصورة عياء ، والصورة بدون العاطفة جوفاء » . والحقي أن الروح الفنية لا ترى الصورة على حدة ، ولا تسميها العاطفة على حدة ، بل هي تمزج الاثنين في وحدة ذهنية متسقة . هي ما نسميه باسم « العمل الفني » . وهنا يستوى أن يقال إن الفن « مضمون » ، أو إن الفن « شكل » ، ما دام العمل الفني إنما يعني أن المضمون قد اتخذ شكلاً ، وأن الشكل قد امتلأ بالمضمون . ومن هنا فإنه لا بد للعاطفة — في العمل الفني — من أن تتخذ طابع الصورة ، كما أنه لا بد للصورة من أن تنقسم بصيغة العاطفة . وأما التفرقة المزعومة بين « الحدس » و « التعبير » أو بين « باطن » الفن و « ظاهره » ، فهي في نظر كروتشه تفرقة خاطئة ليس ما يبررها على الإطلاق . وذلك لأن الحدس الفني أو العيان الجمالي لا بد من أن يكون في الوقت نفسه بمثابة « تعبير » . وما لا يتحقق موضوعياً على شكل تعبير ، لا يمكن أن يكون حدساً ، أو تمثلاً ، بل هو مجرد إحساس أو انطباع

حتى . وكل ما يعتمد إلى فصل « الحس » عن « التعبير » ، لن يستطيع من بعد أن يجد سبيلاً إلى الجمع بينهما . والواقع أنه كما أنه لا موضع لتصور « نفس » بدون « بدن » ، فكذلك لا موضع لتصور « حس » بدون « تعبير » . وحسبنا أن نمود إلى الواقع لكي نتحقق من أننا لا نعرف إلا حدوداً معبراً عنها . ولا غرابة في ذلك : فإن الحس لا يتأق للذهن اللهم إلا حين يعمل ، ويشكل ، ويعبر . وحين يستولى الحس الجمال على مجامع قلب الفنان ، فإنه لابد بالضرورة من أن يستحيل إلى « تعبير » ، إن لم نقل مع كروثشه بأن الحس والتعبير هما منذ البداية ظاهرة واحدة . وهذا التوحيد بين « الحس » و « التعبير » هو الذي حدا بكروثشه إلى التوحيد أيضاً بين « علم الجمال » و « علم المعاني العام » : Linguistique ، أو بين « فلسفة الفن » و « فلسفة اللغة » ، ما دام كلاهما يشير في خاتمة المطاف إلى « علم التعبير »^(١) .

ولو أننا نظرنا الآن إلى نظرية كروثشه في الفن ، لوجدنا أنها تقوم أولاً وبالذات على اعتبار النشاط الفني حساً تعبيرياً مستقلاً تماماً عن شقي الاعتبار العملية ، والأخلاقية ، والتاريخية ، والدينية . . . الخ . وحينما يقرر كروثشه أن « الفن لفن » فإنه لا يعنى بذلك سوى استقلال « الفن » عن كل من « العلم » و « الاقتصاد » و « الأخلاق » . ولا شك أن نظرية كروثشه في « استقلال الفن » إنما تستند إلى مذهبه الفلسفي العام في تحديد لحظات الفكر الأربع أو المراحل الأربع للنشاط الروحي بصفة عامة : الأولى الفن أو الحس ، والمنطق أو التصور ، والاقتصاد أو المنفعة ، والأخلاق أو الخير . ونحن نعرف كيف أن كل مرحلة من هذه المراحل متوقعة على ما سبقها ، فيما عدا المرحلة الأولى منها ، نظراً لأنها غير مسبقة بمرحلة أخرى يمكنها أن تعتمد عليها . فالواقعية الجمالية — من بين جميع وقائع النشاط الروحي — هي وحدها التي تتمتع باستقلال حقيقي ، بينما تعتمد عليها سائر

(1) Croce : « Esthétique, comme science de l'expression » . trad. franc., pp. 27-28

الوقائع الأخرى ، بما فيها العلم ، والاقتصاد ، والأخلاق . وإذن فال مفهوم العقلي لا يمكن أن يقوم بدون الحدس أو العيان ، والنافع لا يمكن أن يقوم بدون الواحد منهما والآخر ، والأخلاق لا يمكن أن تقوم بدون المراحل الثلاث المتقدمة عليها . وأما « الحدس التعبيري » فهو في نظر كروتشه المظهر الوحيد المستقل عن كل ما عداه ، من بين سائر مظاهر النشاط الروحي .

نظرية كروتشه في « المنطق » ...

فإذا ما انتقلنا الآن من « الفن » أو المعرفة الحدسية — التي هي اللحظة المثالية الأولى من لحظات الروح النظرية — إلى « المنطق » أو المعرفة التصورية — التي هي اللحظة المثالية الثانية من لحظات الروح النظرية ، وجدنا أنفسنا بإزاء ضرب من المعرفة العقلية التي تهدف إلى إدراك العلاقات بين الأشياء . وكما أن الفن هو إدراك « الفردي » ، فإن التصور هو تعقل « الكل » ، بمعنى أنه انعكاس شعوري للفكر على نفسه . ونظراً لما بين المقولات من « تضمن » Implication (وفقاً لما يقضى دياكتيك التمايزات) فإن التفكير المنطقي لا بد من أن يتخذ طابع « الوحدة » التي تجمع بين اللحظتين ؛ أعني بين الكل والفردي ، أو بين التصور والحدس . وليست هذه الوحدة سوى « الحكم » ؛ والحكم — في نظر كروتشه — على وتاريخي في آن واحد ؛ فهو على من حيث إنه تركيب (أو تأليفي) وأولى (أو قبل) ، على اعتبار أنه يستخدم المقولات للحمل على الموضوع الجزئي الحدسي ؛ وهو تاريخي من حيث إنه يستطيع — بمقتضى هذا الطابع ، نفسه — أن يخلق الحقيقة . « والحكم » — بهذه الصورة — تمايزاً حاداً عن « الحكم التصنيقي » الذي هو مجرد صيغة تخطيطية مختصرة لحقيقة جاهزة موجودة في الخارج من ذي قبل (١) .

وكروتشه يعرف المنطق فيقول إنه « تقرير للكلّي العيني ، والفردي العيني في آن واحد » ؛ فهو دليل على صدق المبدأ الأرسططالي القائل بأنه « لا علم

إلا بالكمالات « *Scientia est de universalibus* » كما أنه في الوقت نفسه دليل على صدق مبدأ كامبانيا: القائل بأن « العلم هو بالجزئيات » *Scientia est de singularibus* ^(١) ولا سبيل لنا إلى إقامة المنطق على أسس راسخة ، اللهم إذا أفتاه على دعامة من « التصور » ، وكروحه يتفق منها مع هيجل في القول بأن التصور التجريبي والتصور الرياضي تصوران كاذبان . وهو يأخذ على هذين النوعين من التصورات أن كلا منهما لا يكثرث إلا بجانب واحد فقط من الحقيقة المنطقية . صحيح أن المفاهيم التجريبية وتصورات العلوم الطبيعية مفاهيم عينية ، ولكنها تقتصر إلى « الكمية » . وأما المفاهيم الرياضية فهي تصورات كمية — حقا — ولكنها تقتصر إلى الطابع « العيني » ، وآية ذلك أننا نكون في أذهاننا فكرة المثلث وفكرة الحركة المطلقة ، دون أن يكون في هاتين الفكرتين شيء أكثر من مجرد عملية منطقية نسلب فيها الواقع بعضاً من خصائصه . والدليل على ذلك أنه « ليس في الواقع مطلقاً أي مثلث هندسي ، نظراً لأنه لا توجد في الواقع خطوط مستقيمة ، وزوايا قائمة ، وبجميع زوايا قائمة تساوي قائمتين . وكذلك ليس هناك في الواقع أية حركة مطلقة ، نظراً لأن كل حركة واقعية لا تحدث إلا في ظروف محددة ، ولا تتحقق بالضرورة إلا من خلال بعض الموائق » . . . وتبعاً لذلك فإن التصورات التجريبية والتصورات الرياضية ليست مكافئة للواقع . وكل ما يمكننا أن نقوله هنا إنها عبارة عن محاكاة للواقع ، أو مجرد تعبير اصطلاحى عنه . والمفاهيم الرياضية لا تخرج عن كونها تصورات مختلفة من أساسها ، بمعنى أنها مصنوعة من أولها إلى آخرها ، وأما المفاهيم التجريبية فإنها تنصب بالفعل على الأشياء ، ولكنها تتسرح وتستعبد من الأشياء ببعض البطاقات . وآية ذلك أن ما يوجد في الواقع الخارجى ليس هو « القط » ، بل هو « هذا » القط أو « ذاك » ^(٢) .

(1) B. Croce : « Logique » , p. VII, trad. franc.

(2) C. Schuwer : « La pensée italienne contemporaine » , article dans la « Revue Philosophique » , 1924, pp. 389-390.

صحيح أنه قد يكون لذين النوعين من التصورات غاية نفعية لا يمكننا أن ننكر فيها يقول كروتشه — قيمتها البرجماتية ، ولكنهما مع ذلك لا بد من أن يستهدفا للتقد المنطقي . وأما التصور الحقيقي — في رأى فيلسوفنا — فإنه لا بد من أن ينطوى على طابع حسي ، تعبيرى : إذ أن للمنطق بالضرورة دعامة جمالية لا بد له من الارتكاز عليها . والواقع أننا لا نمتلك حقا أية فكرة ، اللهم إلا إذا كان قد سبق لنا تمثيلها ، بحيث يكون في وسعنا بالتالي أن نوصلها إلى الآخرين . وتبعاً لذلك فإن الطابعين المميزين لكل تصورهما أولاً : طابع « الكفية » ، *L'universalité* الذى يقتضى التعالى على سائر التمثيلات الجزئية ، ثم ثانياً : طابع « العينية » الذى يستلزم حلول الحدوس الواقعية في صميم الفكرة . وإذن فإن الفكرة الحية حقا تستلزم اتحاد هذين الطابعين : طابع « التعالى » المميز للكلى ، وطابع « الحلول » (أو « المحاشية ») المميز للعنى *Le concret* .

ويعنى كروتشه إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن التصور نشاطاً ديناميكياً : نظراً لأن من شأن التصور — بحكم كونه كلياً عينا — أن يؤدي إلى التوحيد بينه وبين كل من « التعريف » و « الحكم الفردى » . وربما كان أكبر كسب استطاعت المثالية أن تحققه هو تلك الهوية التى أقامتها بين « التصور » و « الحكم » . والحق أن عملية « التصور » هى في صميمها فعل ذهنى يحقق التأليف بين الحدس والفكرة ، ويستوعب « المضمون الجمالى » فى « الشكل الفئاقى » ، *Forme lyrique* ، بحيث إنه لا يمكن القول أن « التصور » ليس شيئاً آخر سوى « الحكم » . وبعبارة أخرى ، يقرر كروتشه أن كل إدراك حسي هو بطبيعته فردى ، وأن الحكم هو ذلك الفعل الذى يدرك — فى صميم الإدراك الحسى — علاقته بالكلى . ولهذا يعلق كروتشه أهمية كبرى على الإدراك الحسى ، نظراً لأنه يمثل — فى نظره — أكثر الحقائق العينية تعقداً وواقعية . والمهم فى فلسفة كروتشه المنطقية أن طبيعة الحكم الفردى هى الكفية بتبديد ذلك الخلاف التقليدى الذى طالما ثار بين الفلاسفة حول « حقائق العقل » و « حقائق الواقع » بين

ما هو «أولى» أو «قلى» *priori* فوما هو «لحق» أو «بعدى» *a posteriori* . وذلك لأن من شأن «الحقيقة» أن تكون في آن واحد «حقيقة واقع» و «حقيقة عقل» . وإلا «فهل يكون وجود قيصر أو نابوليون أقل عقلية من وجود الكيف أو الصيرورة؟» . إنه من الواضح — بلا شك — أن الكلى لا يمكن أن يتفصل عن الفردى، كما أن الفردى لا يمكن أن يتفصل عن الكلى . وهكذا يتجلى لنا الطابع الديناميكي لمنطق كروثشه، مادام التصور في نظره بعيداً كل البعد عن أن يكون مجرد شيء استاتيكي، بل هو داخل في صميم إيقاع الحياة، برصفه واقعة حية لا تنكف عن النمو والتطور . وهذا هو السبب في أننا سنرى كروثشه يتصور «الخبرة» على أنها مؤلف حتى يجمع بين المنطق والواقع، كما ستراه موجد «بين الفلسفة والتاريخ» على اعتبار أن الفلسفة هي علم الواقع، وأن التاريخ هو بعينه «الخبرة»^(١) .

ولكروثشه أيضاً نظرية هامة في «الحقيقة» مؤداهما أنه لما كان الفيلسوف المثال ينكر وجود «واقع» «جاهز خارج عن دائرة الفكر» فإن «الحقيقة» لا يمكن أن تبدو له على صورة «نتاج تام يقابل نموذجاً أو معياراً خارجياً» بل يجب أن تفهم على أنها جهد، وبحث، وعملية، ومن ثم فإنها معيار باطنى «للتغلب على الخطأ»^(٢) : ولما كان «الخطأ» هو الحد المضاد «للحق»، فإن المنطق الجبلى يقتضى أن يكون «الخطأ» لا وجوداً . ومعنى هذا أن التفكير تفكير في «الحق»، وبالتالي فإنه انتصار مستمر على «الباطل» . وبهذا المعنى يكون الفكر عملية دياكتيكية وحركة تطورية . . . ولكن إذا كان «الخطأ» هو مجرد «لا وجود»، فكيف نعلم ما له من طابع إيجابي؟ هنا يجب كروثشه بنظريته في «التأثيرات»، فيقول إن الوجود الإيجابي الذى نلتقى به في الخطأ لا يعبر عن فعل من أفعال الذهن، بل هو مجرد واقعة عملية اقتصادية، أو مجرد ظاهرة إرادية . وآية ذلك أن الإنسان الذى يخطئ لا يفكر — لأنه لو كان

(1) H. Séroury : « *Initiation à la Philosophie Contemporaine* », Paris, Fischbacher, 1956, Ch. IX, pp. 159-160.

(2) Ruggiero : « *Modern Philosophy* », Engl Trans., p. 354.

يفكر حقاً لاستطاع أن يتغلب على الخطأ — وإنما هو يريد : لأنه يريد أن يصل إلى هدف شخصي ، أو يريد أن يتجمل الوصول إلى نتيجة ما ، أو هو يريد تضليل أحد أقرانه . ومن هنا فإن للخطأ النظري عند كروثشه طابعاً عملياً ... وواضح من هذه النظرية أن ثمة صراعاً — في داخل مذهب كروثشه — بين الجدلين الباطنين في مثاليته : جدل المتناقضات وجدل المتبايزات ، كما سنرى بالتفصيل فيما بعد .

فلسفة كروثشه العملية : الاقتصاد والأخلاق ...

إذا كان كروثشه قد جعل من « المفعة » مقولة هامة من مقولات الروح ، فليس بدعاً أن نراه يعلق أهمية كبرى على الاقتصاد . ولكن حملة كروثشه العنيفة على ماركس ليست سوى صدى لرفضه التام لنظرية « المادية التاريخية » التي أرادت أن تجعل من « الإنسان الاقتصادي » كل شيء في وجودنا البشري ، وكان لا قيمة للفكر والدين والشعر والأخلاق وما إلى ذلك من أنشطة روحية تعدو دائرة النشاط الاقتصادي الصرف . والحق أن كروثشه قد اشتط في حكمه على ماركس ، فذهب إلى أنه لم يكن ناقداً ، ولا مؤرخاً ، ولا فيلسوفاً ، ولا عالماً ، وإنما كان مجرد عبقريّة هدامة استهوتها بعض الأخيلة التنبؤية والأحلام الطوباوية ! وليست « المادية التاريخية » في نظر كروثشه « مادية » ، ولا « تاريخية » ، بل هي إنكار لشيء القيم الإنسانية باسم المفعة المادية والرخاء الاقتصادي والثورة الاجتماعية المدمرة ! وليس أعرق في الخطأ (فيما يرى كروثشه) مما ذهب إليه ماركس حيناً ربط ترقى الحرية بانتعاش الاقتصاد الرأسمالي ، في حين أنه ليس ثمة رابطة سببية بين هاتين الظاهرتين . وثمة خطأ آخر لا يقل عن سابقه فداحة ، وذلك هو الخطأ الذي وقع فيه ماركس حيناً تصور وجود حتمية صارمة في التاريخ ، وكأن صراع الطبقات هو الحقيقة الحتمية الوحيدة التي تتحكم في كل الضرورة التاريخية . وأما آراء ماركس الأخرى في الربح وفائض القيمة ودور البروليتاريا في التاريخ ... الخ ، فهي

في نظر كروتشه آراء متناهية لا تغلو من نزعة تبسيطية واهية، ولكن كروتشه قد استبقى — على الأقل — من دراسته الماركسية أهمية « اللحظة الاقتصادية »، فانسب إلى مقولة « المنفعة » ضرباً من الاستقلال الذاتي، كما سبق له أن أفاد من دى سانكتيس De Sanctis درساً هاماً في الاعتراف بقيمة « اللحظة الجمالية »، وجعل « الجمال » مقولة هامة من مقولات الروح^(١).

وأما في مجال الأخلاق فقد اهتم كروتشه بنقد النظرية التقليدية في أحكام القيمة، كما عنى ببيان دور « الحرية المبدعة » في مضمار السلوك الخلقى. ولا يتسع المجال للإفاضة في الحديث عن كل هذه المسائل، ولكن حسبنا أن نشير إلى نظرية كروتشه في « دياكتيك الخير والشر ». وهنا نجد فيلسوفنا يقرر مع هيجل (لا مع أفلاطون) أن الشر « لا وجود »، بمعنى أنه المحرك الدائم للحياة الروحية؛ وما الحياة الروحية — في نظره — سوى كفاح مستمر ضد الشر، ووصول تدريجي إلى الخير. والحق أن كروتشه يتصور الحياة على أنها صراع دائم وجهد مستمر، لا مجرد تحسّر فارغ على المثل العليا، أو مجرد حنين أجوف إلى بعض المدن الفاضلة. وليس من شأن « الشر » سوى أن يكون بمثابة حافز يدفعنا إلى العمل على النضال المستمر من أجل إبداع الخير وتحقيق القيم. فالجياة الأخلاقية (في نظر كروتشه) حياة عملية جادة، تنصرف عن كل « صوفية »، وتمزق عن كل ميل إلى الزهد أو التشف، وتفر من كل دعوى إلى الطهارة السلبية، وكأن الأخلاق مجرد عواطف طيبة نبيلة وأمل الأخلاق — في رأى فيلسوفنا — إنما هم أولئك الذين لا يحشون أن يدنسوا مثلهم العليا بما في العالم من خبث وشر وخطيئة، بل يحاولون من حياتهم الأخلاقية صراعاً مستمراً ضد الشر. ولكن كروتشه يقيم على دياكتيك الخير والشر — مرة أخرى — مبدأ الخاص بالمتغيرات، فيقرر أنه إذا كان الشر — في الظاهر — طابع إيجابي، فما ذلك إلا بسبب مقولة

(1) Cf. Weber & Huisman : "Tableau de la Phil. Contemporaine", p. 146.

« المنفعة » ، التي قد تندس في مقولة « الخير » ، فنفسد على « الخير » طابعه الأزلي الأبدى ، وبذلك ينتهي كروشه إلى جعل « الشر » شيئاً متمايزاً عن « الخير » ، كما سبق له أن جعل « الباطل » شيئاً متمايزاً عن « الحق » .

مكانة « التاريخ » في فلسفة كروشه

لقد كان الكاتب الفرنسي فوستل دي كولانج : Fustel de Coulanges يقول : « إن هناك بلا شك تاريخاً وفلسفة ، ولكن ليس هناك فلسفة تاريخ » . وكروشه يعلق على هذه العبارة فيقول : « إنه ليس ثمة فلسفة ولا تاريخ ، كما أنه ليس ثمة فلسفة تاريخ ؛ بل هناك تاريخ هو في صميمه فلسفة ، وفلسفة هي في صميمها تاريخ ، أو هي باطنة في صميم التاريخ »^(١) . وكروشه يرفض « فلسفة التاريخ » ، لأنه يرفض أولاً التصور الخنمي للتاريخ ، ولأنه يستبعد ثانياً كل نزعة طبيعية صرفة . وهذا هو السبب في أن فيلسوفنا قد أخذ على عاتقه نقد مذهب المفكر الفرنسي تين Timon في فلسفة التاريخ ، خصوصاً وأن هذا المذهب قد انطوى على نزعة آلية ذرية في فهم أحداث التاريخ ، فضلاً عن عن تمسكه بمبدأ « العلية » في تفسير اتجاه التاريخ . وأما مزاعم الغالبية العظمى من فلاسفة التاريخ ، فقد اتجهت نحو الكشف عن « معنى التاريخ » ، عن طريق الالتجاء إلى تفسير علوي يهيب بمقاصد العناية الإلهية ، أو لإيقاع العقل الكلي ، أو سير الفكرة المطلقة ، أو مسار الصيرورة الشاملة . . . الخ . وكل هذه التصورات كانت تنطوى على سير عكسي من « الفكرة » إلى « الواقع » ، بدلاً من العمل على الاضطلاع بذلك الجهد الشاق الذي تتطلبه عملية النزول إلى الواقع نفسه ، من أجل الكشف عن أنوار الفكر الكامنة فيه ؛ وهي العملية التي لا بد للثألة التاريخية من أن تأخذ على عاتقها مهمة الاضطلاع بها . وهنا يقرر كروشه أن الفلسفة والتاريخ هما دائماً أبداً معرفة بالحاضر (الذي هو وحده الشيء المعيني) . فالماضي — من حيث هو ماض — مجرد ،

(1) B. Croce : " History : its Theory and Practice " , Ch. 5.

وهو لا يصبح عينياً أو مشخفاً ، اللهم إلا حين يعرف بوصفه حاضراً ،
أو حينما يصبح من جديد بالنسبة إلى الفكر الذى يتقله ، ماثلاً في الحاضر .
وليس من شأن هذا الحاضر أن يحىء فيذوب في طوابع الديمومة أو الاستمرار
الزمنى ، بل هو لا بد من أن يتطابق في فعل « الآن » مع سرمديّة الروح ،
لما نل أمام ذاته في كل لحظة من لحظات صيرورته . ولا غرو ، فإن الولادة ،
والموت ، والبعث — كما فطن إلى ذلك من قديم هرقليطس ، وكما بينه لنا
حديثا هيجل — هي بمثابة الشرط الضروري للصيرورة ، وما الصيرورة
سوى التاريخ . وهذه الثلاثة — في الوقت نفسه — هي الشرط الأواحد لتقدم
الروح ، سواء أ كان ذلك في مضمار الفن ، أم في مضمار الفكر ، أم مضمار
الأخلاق . والروح تتقدم — على حد تعبير كروتشه — لأن من شأن كل
تقرير للحقيقة أن يكون مشروطاً بالواقع ، وأن يكون هو نفسه شرطاً لواقع
جديد ، وهذا الواقع الجديد — بدوره — يحىء فيكون بمثابة شرط
لفلسفة جديدة^(١) .

وهكذا نرى أن التاريخ — في رأى كروتشه — معرفة بالحاضر السرمدي ؛
ومن هنا وحدة « التاريخ والفلسفة » في نظره ، ما دامت الفلسفة مجرد دراسة
للحاضر السرمدي . وليس يمكن أن نقول إن التاريخ هو دائماً تاريخ حياة ،
لا تاريخ موت ، وإنما يجب أن نعريف إلى ذلك أيضاً أننا حتى حينما ندرس
الماضي فنحن إنما ندرس الحياة السرمديّة للماضي بمعنى أننا ندرس الماضي
بوصفه حاضراً . والتاريخ بمعنى دائماً في طريقه دون كلل أو إعياء ، بحيث
إن ما قد يبدو لنا بمثابة احتضار ظاهري إنما هو مخاض ولادة جديدة ،
أو مجرد بشير بمولد عالم جديد . وينغم كروتشه حديثه عن التاريخ بقوله :
« إن التاريخ يختلف عن الفرد الذى يموت : فإن الفرد — كما قال الكيرون
الكريتي — يموت بسبب مجزئه عن ربط بدايته بنهايته ، وأما التاريخ فإنه
لا يموت أبداً : لأن التاريخ يربط بدايته دائماً بنهايته »^(٢) .

(1) C. Schuwer : op . cit . , " Rev . Phil . " , 1924 , p . 395 .

(2) Croce : " History ; Its Theory and Practice " , New - York ,
Harper , 1961 , Ch . 5 . (" The Positivity of History " .)

نظرة ختامية إلى فلسفة كروتشه

تلك — بإيجاز — هي الخطوط العامة لفلسفة ذلك المفكر « المثالي ، الذي قيل عنه إنه « الوريث الشرعي » للهيجلية . ولا بد من أن يكون القارئ قد لاحظ معنا أن كروتشه ليس مجرد « فيلسوف جمال وتاريخ » — كما زعم البعض — بل هو أيضاً « فيلسوف منطق وأخلاق » ، إن لم نقل بأنه أكبر داعية من دعاة « فلسفة الروح » في النصف الأول من القرن العشرين . ولا زانا في حاجة إلى إعادة ما سبق لنا قوله من أن كروتشه قد صدر في فلسفته عن عناصر كثيرة ، لعل أهمها فيكو Vico ، ودی سانكتيس De Sanctis ، وهربارت Herbart ، وهيغل . ولكن تعدد هذه العناصر قد عمل على ظهور ضرب من « التناقض » في باطن مذهب الفيلسوف الإيطالي ، فكان الصراع بين « جدل المتناقضات » و « جدل التمايزات » بمثابة التصدع الرئيسي الذي أصاب المذهب في الصميم . وليس من شك في أن كروتشه قد حاول بكل قوة العثور على وسيلة للتوفيق بين الجدلين ، ولكنه لم ينجح في هذا السبيل بسبب قيام تعارض جوهرى بين المنطق الهيجلى القائل بوحدة الأضداد ، و « جدل التمايزات » القائل بوجود « تمايز في صميم الوحدة » . والواقع أن كروتشه لم ينظر إلى « وحدة الحس والذهن » على أنها وحدة أضداد ، بل وحدة تمايزات ، ومن هنا فإن الجدلين — في نظره — قد بقيا في حالة تمايز واستقلال أحدهما عن الآخر ، بما عمل على توليد الكثير من المتناقضات . وتبعاً لذلك فإن التركيب القبلى (أو التأليف الأولى) عنده قد بقى مجرد تأليف بين تمايزين ، ومن ثم فقد انتهى به الأمر إلى تقرير وحدة استاتيكية تجمع بين هذين التحديدين ، في حين أن من شأن التطور الروحى أن يفلت من كل تحديد . وهكذا ظل كروتشه — عثماً — يحاول التوفيق بين مطلبين مختلفين من مطالب الفكر ؛ فن جهة ، راح يؤكد التطور ، وبالتالي فقد وجد نفسه مضطراً (ولو ضمناً) إلى إنكار التحديدات السكونية لأشكال الروح ، ومن جهة

أخرى ، مضى يؤكد وجود تلك الصور أو الأشكال ، وبالتالي فقد وجد نفسه مضطراً إلى إنكار الترقى أو التطور . وهذا الصراع بين منطقتي المتناقضات ومنطقتي التمايزات قد أفسد على كروتشه فهم علاقة الحق بالباطل ، وعلاقة الخير بالشر . . . الخ . ولكن كروتشه نفسه كان يقول : « إنه ليس من شأن أى مذهب فلسفى جردى أن يكون نهائياً حاسماً ، فإن الحياة نفسها ليست كذلك على الإطلاق . وكل مذهب فلسفى إنما يحل مجموعة من المشكلات المحددة تاريخياً ، ويمهد السبيل لوضع مشكلات أخرى جديدة ، وظهور مذاهب فلسفية أخرى جديدة . هكذا كان الحال دائماً ، وهكذا سيكون الحال دائماً ... » وحسب كروتشه أن يكون قد نجح فى إلقاء بعض الأضواء على طائفة من مشكلات الفكر البشرى فى عصره .

الفلسفة الواقعية المحدثّة

صمويل ألكسندر

(١٨٥٩ — ١٩٣٨)

فيلسوف « المكان والزمان والألوهية »

في الثالث عشر من سبتمبر سنة ١٩٦٨ سيحتفل العالم الفيلسوف بمرور ثلاثين عاماً على وفاة شيخ فلاسفة الفكر الإنجليزى فى الثلث الأول من القرن العشرين : صمويل ألكسندر . وقد اقترن اسم ألكسندر بحركة فلسفية معاصرة ظهرت فى كل من إنجلترا وأمريكا — كرد فعل ضد شتى النزعات المثالية والهجيلية الجديدة — ألا وهى حركة « الواقعية المحدثة » . والحق أن صمويل ألكسندر قد انتسب إلى جيل من الفلاسفة الإنجليز وجد نفسه مضطراً إلى التمرد على « الهيجيلية الجديدة » ، ممثلة فى شخص كل من برادلى Bradley وبوزانكت Bosanquet . ومن هنا فقد ظهرت فى فلسفة ألكسندر شتى ملامح « الواقعية » التى ائسم بها الفكر الأنجلو — ماكسونى فى تلك الحقبة ، ألا وهى الافتناع بإمكان تحليل الخبرة إلى عناصر تقبل الإدراك المباشر ، والإيمان بأن الفعل الذهنى أمر مختلف عن الموضوع المعروف ، والميل إلى تفسير نظام الطبيعة بطريقة مخالفة لأية نزعة روحية . . . إلخ . ولكن ألكسندر قد معنى إلى حد أبعد مما ذهب إليه معظم الفلاسفة الواقعيين ، خصوصاً فى تأكيد دوره العلوم الطبيعية فى الفلسفة ، وفى تفاوله بإمكان وضع نسق شامل يفسر شتى جوانب العالم الواقعى .

سيرة ألكسندر وإنتاجه الفكرى

وقد ولد صمويل ألكسندر فى مدينة سيدنى بأستراليا عام ١٨٥٩ ، وتلقى تعليمه هناك ، حتى تخرج من جامعة ملبورن ، ثم واصل دراساته بجامعة أكسفورد ، حيث تلمذ على الكثير من مشاهير رجالات الفلسفة بالإنجلترا . وقد وقع ألكسندر تحت تأثير أستاذه توماس هل جرين : Thomas Hill Green ، فكان أن أهدى إليه كتابه الأول فى الفلسفة ، ألا وهو : « النظام الأخلاقى والتقدم » Moral Order & Progress وقد كان من العسير على قارئ هذا الكتاب أن يتفقا لصاحبه بمستقبل فلسفى باهر فى مضمار الاتجاه الواقعى ، ولكن الظاهر أن من طبيعة الفكر الإنجليزى - بصفة عامة - الانتقال إلى مشكلات فلسفة الطبيعة عبر دراسة المشكلات الأخلاقية ، خصوصاً وأن هذه المشكلات الأخيرة لا تثور فى ذهن المفكر الإنجليزى إلا على مستوى الطبيعة نفسها ^(١) . ومهما يكن من شئ فقد واصل ألكسندر دراساته الأخلاقية والفلسفية فى أكسفورد بنموح كبير ، كما عكف على دراسة اللغات القديمة والرياضية إلى أن عين أستاذاً للفلسفة بجامعة مانشستر ، حيث ظل يواصل محاضراته فى الفلسفة بانتظام ، حتى أحيل إلى التقاعد فى سنة ١٩٢٤ . وقد ألقي صمويل ألكسندر بجامعة جلاسجو فى الفترة ما بين ١٩١٦ و١٩١٨ محاضرات جيفورد المشهورة التى نشرت فيما بعد (سنة ١٩٢٠) على صورة مجلد ضخيم تحت عنوان : « المكان والزمان والألوهية » : "Space, Time, and Deity" ويعد هذا الكتاب أضخم عمل Opus magnum قام به الفيلسوف الإنجليزى الكبير ، نظراً لأنه قد تضمن محاولة فلسفية كبرى من أجل تقديم مذهب أونتولوجى منسق يحقق التوافق بين النزعة الواقعية المحدثة من جهة ، وبين كل من النزعة التطورية والنزعة التجريبية من جهة

(1) Cf. Philippe Devaux : "Le Système d' Alexander." , Paris , 1929 .

أخرى . وليس من شك في أن ألكسندر قد بلغ شأوا بعيداً في تفسير التطور دون الإهابة بأى مذهب رוחى ، فكانت فلسفته الواقعية في كتاب « المكان والزمان والألوهية » بمثابة محاولة ميتافيزيقية أصيلة من أجل مسيرة الروح العلمية الحديثة والفلسفة الطبيعية المتطرفة في تفسيرهما لمجموع التغيرات الكيفية التي يتركب منها الكون بأقل عدد ممكن من العلاقات المحددة الناشئة بين عناصر واقعية متجانسة كأكثر ما يكون التجانس . ولا بد من أن يكون برجسون قد وجه اهتمام ألكسندر إلى أهمية عنصر الزمان (أو الديمومة) في تفسير الطبيعة ، ولكن الفيلسوف الإنجليزي قد رفض منذ البداية فكرة « التغير الكيفي » الصرف ، فضلاً عن أنه قد تأثر بالكثير من الاتجاهات الآلية في تفسير التطور . وهذا ما حدا به إلى تصور الكون بأسره على أنه مجرد حقيقة مكانية زمانية استبعد منها تماماً كل عنصر كيفي .

وفضلاً عن ذلك فقد وقع ألكسندر تحت تأثير البحوث الموضوعية للهندسة الفيزيائية المعاصرة ، مما دفعه إلى تصور إمكان قيام « أونولوجيا رياضية » عن طريق تطبيق المناهج التحليلية المستخدمة في العلم . وهكذا كان تصور الرياضيات المعاصرة لكل من « المتصل » و « اللامتناهي » سبباً في اقتراض ألكسندر لوجود « حقيقة مكانية زمانية » تسم بطابعي « الاتصال » و « اللانهاية » ، وتتألف من عناصر لانهاية متصلة . ولا بد من أن يكون ألكسندر قد وقف على أبحاث العالم الرياضى جورج كانتور G. Cantor ، فلم يجد بداً من وضع الفرض القائل بأن « الحقيقة المكانية الزمانية » هي الحقيقة القصوى التي ترتكز عليها كل حركة . وهكذا كانت دراسات ألكسندر العلمية والرياضية مصدراً هاما اعتمد عليه اعتماداً كبيراً في وضع دعائم مذهبه الأونولوجى الذى لم يخل من تعميمات ميتافيزيقية عريضة .

ولكن لا بد لنا أيضاً من أن نشير إلى اهتمام ألكسندر بمسائل الفن وعلم الجمال ، خصوصاً في أخريات أيام حياته ، فقد ظهر له كتاب قيم تضمن كثيراً من الدراسات الجمالية التي كان قد نشرها في بعض المجلات الفلسفية ، وكان عنوانه :

والجمال وأشكال أخرى للقيمة . وليس بدعا أن يهتم فيلسوفنا بدراسة الخبرة الجمالية وتحديد طبيعة العمل الفني وتحليل مفهوم الإبداع الفني (وما إلى ذلك من مسائل جمالية) : فقد قيل عن ألكسندر إنه كان واسع الاطلاع في الأدب (والشعر بصفة خاصة) ، كما روى عنه أنه كان كثير التردد على المتاحف والمعارض الفنية . وعلى الرغم من أن آفة الصمم التي ابتلى بها الرجل قد حالت دون تذوقه لفن الموسيقى ، فقد كانت له صولات وجولات في مضمار الفنون الأخرى (من شعر ، ورواية ، ومسرح ، ورسم ، وتصوير ... الخ) ، فضلا عن أن الكثير من كتاباته الفلسفية قد جاءت مقسمة بطابع فني محكم وصياغة أدبية متنازة^(١).

الروح العامة لفلسفة ألكسندر

... إن الفلسفة — كما يفهمها ألكسندر — لا تختلف عن العلم ، من حيث المنهج ، بل من حيث المضمون . وآية ذلك أن الموضوع ، الذي يتجه نحوه كل اهتمام الفيلسوف إنما هو — على وجه التحديد — تلك المظاهر العامة أو السمات المشتركة التي تجمع بين الأشياء . وبعبارة أخرى ، يمكننا القول بأن الفلسفة تقوم بالبحث في الملاح المتكررة للعالم ، مما يمكن الوقوف عليه في مجالات عديدة وسياقات متنوعة . وليس يكفي للفلسفة أن تتعرف على تلك الملاح ، أو السمات ، وإنما لابد لها أيضا من الوقوف على ما بينها من روابط مشتركة أو علاقات متبادلة . ولا شك أن هذه المهمة التي يعهد بها ألكسندر إلى الفلسفة تميد إلى ذاكرتنا دور الفلسفة في مذهب أرسطو . خصوصا وأن ألكسندر قد تصور الطبيعة على غرار الشكل الهرمي ، فوضع فوق القاعدة تلك السمات العامة الشائعة لنرى موجودات الطبيعة مجماء ، ثم وضع على المستويات المتعاقبة سمات خاصة تتدرج — على التوالي — من حيث درجة

(١) ارجع إلى المقال القيم الذي كتبه الأستاذ على آدمي بمجلة « الفكر المعاصر » ، العدد ٣٥ ، يناير سنة ١٩٦٨ تحت عنوان : « صوبيل ألكسندر » وفلسفة الجمال » ص ١٢ — ص ١٨

الخصوصية، وهكذا دواليك . . . وتبعاً لذلك فقد ذهب ألكسندر إلى أن الحركة سمة عامة للغاية، أو طابع عام إلى أقصى حد، في حين أن المادة أكثر خصوصية، بينما هي أعلى درجة من درجات الخصوصية. وقد قرر ألكسندر في الوقت ذاته أن «الأعلى» — في كل حالة من هذه الحالات — يستلزم «الأدنى»، وليس العكس. وعلى حين أن فيلسوفاً مثل أفلاطون أو ديكاوت قد جعل الأولوية للعقل على الطبيعة، نجد أن ألكسندر يقرر — مع غيره من فلاسفة الواقعية الحديثة — بأن الفكر نتاج التجربة، وليس شرطاً أولياً لها. والصورة التي يقدمها لنا ألكسندر للعالم صورة تدرجية أو طبقية Hierarchical تبدو لنا فيها الموجودات على صورة مراتب، بحيث يتطور العالم ابتداء من تلك القاعدة المادية أو الدائمة الطبيعية، حتى يبلغ أعلى مراتب الألوهية أو الروحانية^(١).

ويستقصي هنا أن نفهم أن سمويل ألكسندر — في تاريخ الفكر المعاصر — يمثل واحداً من أولئك الفلاسفة المذهبيين الذين يريدون للفلسفة أن تضع «نسفاً فكرياً» مستوعباً متكاملًا، تحدد بمقتضاه شتى السمات الجنسية والنوعية لكل ماهو موجود، وليس في مذهب ألكسندر الواقعي ما يتعارض مع أصول النزعة التجريبية الإنجليزية؛ ولكن من المؤكد أن المفكر الإنجليزي الكبير قد أفاد الكثير من دراسته العميقة لتاريخ الفلسفة الغربية، وللتطورات الثورية في مضمار العلم المعاصر. ومن هنا فقد جاء «النسق الفكري» الذي قدمه لنا في كتابه الضخم: «المكان والزمان والألوهية» بناءً ممتافزياً شاعراً لا تصدح فيه ولا انكسار — وربما كان الفارق الأكبر بين سمويل ألكسندر من جهة، وبرتراند رسل والفريد نورث وايتهد من جهة أخرى، أن البناء الميتافيزيقي لمذهب ألكسندر — على العكس من زميله البريطانيين

(1) Cf. A. M. Quinton : « Contemporary British Philosophy », in « A Critical History of Western Philosophy », Edited by D. J. O' Connor , Collier - Macmillan , London , 1964 , p. 534.

الآخرين - قد بقي بناء دقيقة عكماً ، وكان فيلسوفنا قد شاء للذهب الواقعي الجديد أن ينزل إلى معترك المذاهب الميتافيزيقية الكبرى ، لكي يثبت لدعاة المثالية أنه يستطيع أيضاً أن يقول كلمته في مضمار « الأنطولوجيا » .

ما هي « الحقيقة المكانية — الزمانية ؟ »

والفكرة الأصلية في كل مذهب ألكسندر هي أن الحقيقة القصوى التي تتولد عنها سائر الأشياء هي « الحقيقة المكانية — الزمانية » : Space - time . والحق أنه إذا كان في الإمكان التفرقة بين « المكان ، والزمان » ، فاذلك لا بطريقة أولية (قبلية) Apriori سابقة على التجربة ، وأما الواقع العيني نفسه فإنه يشهد بأنه لا انفصال للمكان عن الزمان أو للزمان عن المكان . وليس من شك في أن تطور الفيزياء الرياضية هو الذي أوحى إلى ألكسندر بهذه الفكرة ، ولكن فيلسوفنا لم يرد للفلسفة أن تتورط في بعض التراكيب الهندسية ، بل هو قد أراد لها أن تقتصر على وصف عالم الخبرة . ومن هنا فإنه لم يصور لنا « مكاناً » ذا ثلاثة أبعاد يتحرك كممود عبر « زمان » ذي أربعة أبعاد ، بل هو قد استعاض عن هذه الصورة بصورة أخرى هي صورة جزيئات الغاز التي تتحرك داخل وعاء مغلق . وقيمة هذا التشبيه أنه يصور لنا « المكان » على أنه مكون من « نقاط » تشغلها على التعاقب « آتات » الزمان . وعلى حين أن « المتصل » المكاني — الزماني هو عبارة عن تعبير تأييدي كلي ، نجد أن « النقطة الآتية » Point - instant مثل مطهر أوليا تحليلياً لهذا « المتصل » المكاني الزماني . والواقع أن طبيعة العالم الذي ندرسه عن طريق التجربة ، تظهرنا دائماً على أن ما يكون في النهاية صميم الواقع ، إنما هو تلك « الأحداث » التي تشغل من جهة حيزاً في المكان ، وتتطوى من جهة أخرى على ماض ومستقبل وما نسميه باسم « المادة » فيما يقول ألكسندر — إنما يتركب من حركات عديدة ، كما أن الحركات بدورها تتكون من « أحداث » أو « نقاط آتية » وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن « النقطة الآتية » تشتمل

على حدث محض ، أو جانب من حركة محض . « صحيح أننا لا نستطيع أن نقول إن من شأن أية نقطة ، أو أية آتية ، أو أية نقطة — آتية ، أن تتحرك ، ولكن في استطاعتنا مع ذلك أن نصف الدور الأونطولوجي التفسيري « للنقطة — الآتية ، من وجهة نظر ميكانيكية ، مادامت تصورها ، بحكم الفرض الذى وضعناه ، بمثابة الشرط العيني (وإن كنا هنا يازاءه شرط استاتيكي أو سكوني) لكل حركة وتبعاً لذلك فإن « النقطة الآتية » هى أشبه ما تكون « بالذرة الروحية » أو « المونادة » ، مادامت طبيعتها تستوعب كل نشاطها ، ومادام نشاطها يكون كل وجودها . هذا إلى أن من شأن الحقيقة المكانية الزمانية أن تتطوى أيضاً على نسق عيني من « المنظورات ، Perspectives والمقصود بكلمة « منظور » ، هو المظهر المحدد لصلورة الحقيقة « المكانية الزمانية » بوصفها واقعاً متصلاً لا متناهياً ، أى ذلك الترابط الناشئ بالتبادل بين لحظة محددة ومظهر من مظاهر المكان ، أو بين نقطة محددة ومظهر من مظاهر الزمان . وكل منظور يشتمل إما على كثرة من الأماكن أو سلسلة من اللحظات . وتبعاً لذلك فإن الحقيقة المكانية الزمانية هى المؤلف المركب من « لانهاية « المنظورات » ، التى تكون مراحل تاريخ ذلك المتصل المكاني الزماني . وهذه « المنظورات » — فيما يقول ألكسندر — تتولد بطريقة تلقائية فى داخل الحقيقة المكانية الزمانية ، وكل منها يقود إلى الآخر ... الخ (١) .

المقولات الرئيسية

الوحدة ، والوجود ، والعلاقة ، والنظام

والألكسندر يهتم بدراسة المقولات : Categories ، فيقرر أولاً أنه يعنى بهذا المصطلح تلك التحديدات الموضوعية الجوهرية للحقيقة المكانية الزمانية أو للوجود الخارجى العيى . ثم يحذرنا ألكسندر من الخلط بين المقولات والكيفيات : Qualities ، فيقول إن المقولات كلية جوهرية بنائية ، فى حين أن الكيفيات عرضية متغيرة غير ثابتة . وإذا كان فيلسوفنا يصف للمقولات بأنها أولية (أو قبلية) Apriori ، فما ذلك إلا لأنه يرى أننا نعلم سلفاً أن هذه المقولات تصدق على كل شىء موجود كائناً ما كان . ولكن المقولات — فى رأى الألكسندر — سمات حقيقية أو ملامح واقعية للوجود الخارجى العيى ، على العكس مما توهم كائناً ما ظن أنها ثرة لفاعلية الذهن الذى يفرض ضرباً من « الوحدة » على « الكثرة » المتضمنة فى المكان والزمان وهذا هو السبب فى أن ألكسندر لم يزعم لنفسه أنه قد استنبط تلك المقولات بفعل أية ضرورة منطقية أو آلية . ولا غرو ، فإن دعاة الواقعية يعمون على القول بأن مهمة الفيلسوف هى وصف ما يهتدى إليه ، لا تفسير كل ما فى الوجود . والألكسندر يسير على هذا النهج فيحاول أن يكشف لنا عن المقولات ، واحدة بعد الأخرى ، بوصفها خصائص جوهرية تميز « الحقيقة المكانية الزمانية » هى نفسها .

والمقولاتان الأوليان فى رأى ألكسندر هما الوحدة والكثرة ، أو الهوية والتعدد : Identity & Diversity . وليست هاتان المقولتان خاصيتين مميزتين للذهن البشرى ، أو صورتين بدائيتين تعينان حدود كل موجود ، بل هما طابعتان أوليان يميزان « النقطة — الآنية » . فالزمان (مثلاً) يكشف عن التماثل (أو التشابه) من خلال الاستمرار (أو الديمومة) ، ويكشف عن التباين (أو الاختلاف) من خلال التتابع (أو التوالى) . والمكان — بالمثل — يكشف عن الوحدة من حيث هو « متصل » ، ويكشف عن

التعدد (أو الكثرة) من حيث هو مركب من أجزاء . وارتباط « الحقيقة المكانية — الزمانية » هذين الطابعين أو هاتين المقولتين هو الذى يجعل من المستحيل إقامة أى فاصل بين « المكان » و « الزمان » . ولهذا يقرر ألكسندر أن ما يخلع على « الزمان » وحدته إنما هو « المكان » ، وأن ما يخلع على « المكان » كثرته (أو طابعه التعددى) إنما هو « الزمان » . ولولا ذلك ، لكان « الزمان » مجرد « تنابع » ، ولكان « المكان » مجرد « وحدة خاوية » .

ثم يتحدث ألكسندر بعد ذلك عن مقولة الكينونة أو « الوجود » Being or existence ، فيقول إن هذه المقولة لا تعنى أكثر من هوية المكان والزمان . وهنا ينكر فيلسوفنا رأى القائل بوجود « كينونة محايدة » يفترض فيها أنها تشمل تلك الكائنات المتعالية على الخبرة الحسية . ولكن ألكسندر لا ينكر وجود « الكليات » بوصفها « كائنات واقعية » ، بل هو يقرر على العكس من ذلك أنها نماذج أو أنماط عادية تحدد الأحداث الواقعية ، وتبعا لذلك ، فإن للكليات وجودها ، وقايلتها ، وهى قابلة للإدراك من قبل العقول البشرية بصفة مباشرة . هذا إلى أن ألكسندر يقيم فروقات دقيقة بين « الكليات » ، و « الجزئيات » ، و « الأفراد »^(١) .

وأما المقولة التالية فى فلسفة ألكسندر فهى مقولة الإضافة أو العلاقة . وهنا يقرر فيلسوفنا أن العلاقات Relations تعبر عن استمرار (أو اتصال) الحقيقة المكانية الزمانية . وعلى الرغم من أن ألكسندر قد قاوم النزعة الطبيعية المتطرفة التى كانت ترجع كافة العلاقات إلى علاقات المكان والزمان ، إلا أنه مع ذلك قد ذهب إلى حد القول بأن جميع العلاقات تعتمد — فى خاتمة المطاف — على بعض العلاقات المكانية — الزمانية . والعلاقة — بحكم تعريفها — رابطة تجمع بين حدين فتتيسر لها الدخول فى « كل » . وبأسط مثال لذلك المسافة المكانية ، أو الفسحة الزمانية . ولكن هناك علاقات أخرى

(1) Magill & Mc Greal : "Masterpieces of World Philosophy" , Harper , New - York , 1961 , p. 824.

أشد تعقيداً ، مثل علاقة الحاكم بالمحكومين أو علاقة الملك برعاياه . والملاحظ في المثال الأخير ، أننا هنا يلزم موقف كلي (شامل) يتألف من سلسلة من الأنعال والافتعالات ، وبالتالي فإن العلاقة — في هذه الحالة — لا يمكن أن تكون مجرد سمة مباشرة من سمات المكان والزمان . ولكن أفعال الناس وانفعالاتهم — هي نفسها — لا تخرج عن كونها أنماطاً معقدة من الأحداث المكانية والزمانية .

وتجىء بعد ذلك مقولة النظام Order ، فتكل قائمة المقولات الرئيسية الكبرى ، متخذة مكانها الخاص إلى جانب مقولات : الهوية ، والكنونة (أو الوجود) ، والإضافة (أو العلاقة) . ولكن ألكسندر يضيف إلى هذه المقولات الرئيسية الكبرى عدة مقولات أخرى أقل أهمية ، وعلى رأسها مقولة العلية : Causality ومقولة الجوهر Substance ، ثم مقولات التبادل : Reciprocity ، والكم ، والشدة ، والكل ، والأجزاء ، والعدد ، والحركة . ولا يتسع المقام للإضافة في شرح كل مقولة من هذه المقولات على حدة ، ولكن حسبنا أن نقول إن الجوهر عند فيلسوفنا هو مجرد علاقة تقوم بين العناصر المكانية والزمانية في مقدار معين من الحقيقة المكانية الزمانية . وأما العلية فهي مجرد علاقة تقوم بين الجواهر ، خصوصاً وأن ألكسندر قد تصور الحقيقة المكانية الزمانية على أنها « نسق متصل » يرتبط فيه كل ما حدث بما قبله وما بعده . وعلى حين أن التصور المادى للعلية يميز الأشياء ، عن « الأحداث » ، نجد أن هذا التصور لا يقيم بينهما أية تفرقة . والسبب في ذلك أن « الشيء » عند ألكسندر يمثل منذ البداية مركباً من الحركات ، وهو يصبح « عدة » عندما تجىء إحدى الحركات الداخلة في تكوينه تقسمت أو تمتد إلى حركة أخرى . ومعنى هذا أن العلية لا تخرج عن كونها مجرد « انتقال » لحدث مستمر (أو متصل) إلى حدث آخر .

وقصارى القول إن المقولات عند ألكسندر تحددت موضوعية الواقع المكنانى — الزمانى . وألكسندر يكرس الجزء الأول من كتابه الرئيسى

(المكان ، والزمان ، والألوهية) لوصف الحقيقة المكانية الزمانية وتحديد مقولاتها . وعلى الرغم من أن الموضوع قد يبدو معنأ في التجريد ، إلا أن المنهج الذى يصطنعه ألكسندر فى دراسته لهذا الموضوع منهج بسيط واضح يعنى إلى الهدف المطلوب بطريقة مباشرة . وألكسندر يبين لنا بوضوح كيف أن المقولات تنطبق على جميع الموجودات بغير استثناء ، ابتداء من الحركة البسيطة حتى الفكرة المعقدة . وما دنا قد أدركنا طبيعة الحقيقة المكانية — الزمانية ، فإن عملية حصر المقولات الجزئية لن تزيد عن كونها مجرد عملية تفصيلية تكشف لنا عن بعض الجزئيات أو التفاصيل . ويقت عليه : بعد ذلك أن نحاول فهم طبيعة «الكيفية» Quality ، بوصفها شيئا مختلفا عن «المقولة» .

التطور الانبثاقى

فى الواقع المكانى — الزمانى . . .

إن ألكسندر ليشارك مع غيره من الفلاسفة الواقعيين من أمثال مور ، ورسل ، وجماعة الواقعيين المحدثين فى أمريكا — فى القول بأن الموضوعات التجريبية وجوداً واقعاً مستقلاً . ولكن بعضاً من الفلاسفة الماديين والطبيين قد ذهبوا إلى أن المقولات وحدها كافية لتفسير كافة التحديدات الواقعية للوجود . وأما ألكسندر فإنه قد ساول أن يؤكد أن المادة ، والكيفيات الثانوية ، والحياة ، والوعى ، لا تقل واقعية عن السمات الكلية للعالم ، وبالتالي فقد وجد نفسه بإزاء مشكلة فلسفية عسيرة كان لابد له من العمل على حلها . ولم تكن هذه المشكلة سوى صدى لرغبة ألكسندر نفسه فى فهم العلاقة بين الكيفية من جهة ، ودعامتها المقولية Categorical أو المكانية — الزمانية من جهة أخرى . وبعبارة أخرى ، فقد كان على ألكسندر أن يكشف لنا عن وجه الارتباط بين بعض المركبات المكانية الزمانية ، وبين بعض الوقائع التجريبية مثل المادية ، والحيوية ، والكمال : Entelechy والمعرفة ، إن لم تقل أيضاً : الخير ، والجمال ، والحق .

ولم يكن في وسع ألكسندر أن يصطنع في دراسته هذه المشكلة الجديدة منهجه السابق القائم على الوصف والتحليل ، وإنما كان لابد له أن يعثر على منهج آخر يصلح لدراسة علاقة الترابط القائمة بين « الكيفية » و « دعامتها » المقولية . ولم يلبث ألكسندر أن اهتدى إلى مثال واضح لا لبس فيه ولا غموض لهذا الترابط ، فراح يستعين بمنهج التمثيل Analogy من أجل تطبيق هذا المثال على سائر ظواهر العالم طويلاً وعرضاً . وأما هذا المثال الذي وجد فيه نموذجاً المفضل ، فهو علاقة الترابط الموجودة بين الذهن (أو العقل) والجهاز العصبي . والواقع أنه لما كان هذا الترابط ، واقعة مكشوفة يسهل لحصها ، فقد وجد فيه ألكسندر المفتاح الوحيد لحل هذا السر . وهكذا استند فيلسوفنا إلى بعض الحقائق المستمدة من « علم الأعصاب » ، Neurology ، من أجل القول بأن العقل شيء جديد في دنيا الحياة ، ولكنه مع ذلك ليس كياناً مستقلاً أو واقعة منفصلة . وآية ذلك أننا هنا بإزاء عملية واحدة بعينها : نراها مجرد عملية حيوية إذا نظرنا إليها في سياق التغذية ، والتنفس ، والإخراج ؛ ونراها على مستوى آخر مختلف تماماً إذا نظرنا إليها في مظاهرها الفريدة ، بوصفها عملية ذهنية ذات معنى أو دلالة . ومفاد هذه النظرية أنه حينما تكون لآية عملية عصبية صفاتها النوعية الخاصة المتمثلة في تعقدها ، وشبكتها ، وارتباطها بغيرها من العمليات والبنيات Structures ، فإنها لابد من أن تتخذ سمات جديدة ، بحيث إنها لتصبح ذات طابع عقلي Mental ، وإن كانت ما تزال في الوقت نفسه ظاهرة حيوية .

وانطلاقاً من هذا المثال ، راح ألكسندر يعمم ، مستعيناً في الوقت نفسه ببعض النتائج العملية التي كان قد توصل إليها لويد مورجان Lloyd Morgan في مضمار علم الأحياء . وكان مورجان قد أقام تفرقة دقيقة بين « كيفيات تراكية » Additive Qualities و « كيفيات انبثاقية » : Emergent Qualities ، لجاء ألكسندر وقال إن في الطبيعة تاليفات كمية صرفة ، كالأوزان الجزيئية ، في حين أن هناك تاليفات أخرى تترتب عليها تغيرات كيفية ، مثل خواص الماء التي لا سبيل إلى استخلاصها مطلقاً من خواص كل من الأيدروجين

والأوكسجين . وهنا يستشهد ألكسندر بأبيات مشهورة من قصيدة للشاعر الإنجليزي روبرت برونج Robert Browning عنوانها : Abt Vogler ، فيحدثنا عن قصة ذلك الموسيقار الذى استطاع أن يصوغ من ثلاثة أنغام ، لا لغمّة رابعة ، بل نجماً ! والواقع أن هذا ما حدث فى عالم الفكريات العليا حينما أثبت « العقل » Mind . وألكسندر يشرح لنا هذا « الانبثاق » فيقول : إن من شأن بعض الحركات أن تولد « المادة » الكيماوية ، كما أن من شأن بعض التأليفات الكيماوية أن تولد « الحياة » . وليست هذه الجدة بمثابة شىء مضاف ، بل هى ضرب من « الانبثاق » . والمقصود بالانبثاق عند فيلسوفنا هو الإشارة إلى تلك اللحظة الحاسمة التى يتولد عندها مركب كفى يكون له طابع التعمد وعدم التجالس بالنسبة إلى العناصر التى تركب منها . ولما كان ألكسندر قد رفض كلا من النزعة الإحيائية : Animism والنزعة الحيوية : Vitalism فليس بدعاً أن نراه يقرر أن الحياة فى صميمها ذات طابع كيماوى ، وإن كنا هنا بإزاء درجة نوعية من المادة تشتمل على خواص جديدة تتحدى كل وصف يقوم على عبارات كيماوية صرفة . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى المادة : فإنها فى صميمها حركة ، وهى من وجهة نظر معينة « حركة صرفة لا أكثر » ، ولكنها من جهة أخرى تتمتع بخصائص (كالصلابة ، واللون ، وبعض القابليات الخاصة) لا تتوافر لدى الكثير من الحركات الأخرى ، مما قد يحفزنا إلى القول بأن لها كفيات معقدة لا متجانسة تميزها عن شئ العناصر التى تركبت منها . وألكسندر يهتم بوصف ذلك التاريخ المتجدد باستمرار لهذه الكتلة المعقدة من الأحداث الخالصة التى تقع فى نطاق العالم المكافئ الزمانى . وهو يبين لنا أن لهذا التاريخ مراحل ، بمعنى أن فى إمكان كل انبثاق حادث أن يصبح بدوره مسرحاً لانبثاق جديد ، ومن ثم فإن الحقيقة المكانية الزمانية تقسم رويداً رويداً ، فتخطى دائرة التحديدات المقولية ، وتولد كتلة تتعقد يوماً بعد يوم من الكائنات المادية ، والحية ، والواعية . . الخ^(١) .

(1) Cf. E. Bréhier : "Histoire de la Philosophie" , pp. 1103 — 1104 .

نظرية المعرفة عند ألكسندر

ثم يتطرق ألكسندر للحديث عن نظرية المعرفة ، على أعقاب دراسته للصلة القائمة بين العقل والجهاز العصبي . وهنا نراه يحمل على أولئك الفلاسفة المحدثين الذين ظنوا أن « الإستمولوجيا » (أو نظرية المعرفة) هي الدعامة الوحيدة للـميتافيزيقا . والأدنى إلى الصواب — في رأى فيلسوفنا — أن يقال عن « الاستمولوجيا » إنها مجرد باب من أبواب الميتافيزيقا ، على اعتبار أنها مجرد حالة خاصة من حالات الاتصال الذى يتم بين كائن متناه — فى أى مستوى من مستويات الوجود — وبين بيئته . والواقع أن من شأن أى شيئين مترابطين : كالذهن العارف والموضوع المعروف — بوصفهما قائمين فى عالم ومكانى — زمانى ، واحد بعينه — أن يتفاعلا تفاعلا عالياً ، لا بمقتضى ما بينهما من علاقات مكانية لحسب ، وإنما وفقاً لطبيعتهما الخاصة أيضاً . وهذا النوع الأخير من « التفاعل » هو المسئول عن ذلك العنصر الجديد الهام الذى لا بد من أن يدخل فى كل إدراك حسى . وكما أن التأثير الحسى الذى تخضع له المتنبذة يختلف بحسب قربها من الجدار أم من المدفأة ، فإن من شأن العصب البصرى أيضاً أن يستجيب لبعض الكيفيات ، دون بعضها الآخر .

بيد أن النشاط العصبي — من حيث هو كذلك — لا يعد فى حد ذاته معرفة ، وإنما تظهر « المعرفة » إلى حيز الوجود على مستوى الوعى أو الشعور . وهنا يلتقى الباحث بالصعوبات الحقيقية التى ينطوى عليها الإشكال الإستمولوجى ، إذ لا بد له من أن يعرف ما إذا كانت موضوعات الإدراك الحسى كيفيات تميز الشيء المدرك ، أم نشاطاً يقوم به المخ نفسه . وألكسندر يستبقى الاحتمالين معاً ، ولكن من وجهين مختلفين . وهو يستعين كل شرح رآه فى هذا الصدد بمصطلحين جديدين قد لا تسهل ترجمتهما إلى اللغة العربية ، ألا وهما لفظاً Enjoyment (ويعنى فى الأصل التذوق) و Contemplation (ويعنى فى الأصل التأمل) . وألكسندر يستخدم المصطلح الأول منها

للإشارة إلى إدراك الذهن للنشاط العصبي . بينما نراه يعنى بالمصطلح الثانى منهما إدراك الذهن لكيفيات الشئ المدرك . « فالتذوق » هو بمثابة خبرة معاشة يستشعر فيها الذهن ذلك النشاط العصبي الذى يقوم به الدماغ ، فى حين أن « التأمل » هو عبارة عن عملية إدراك للصفات المتضمنة فى صميم الشئ المدرك . وليس من شك فى أن موضوع الإدراك الحسى لا يمكن أن يكون هو ذلك « التغير » الذى يطرأ على الجهاز العصبي ، ولكن من المؤكد أن عملية المعرفة هى هذا التغير نفسه . ولا بد للذهن من أن يمانى هذه الخبرة الأخيرة حتى يكون فى استطاعته أن يواجه الشئ أو أن يتأمله . وألكسندر يرى وجها كبيرا للشبه بين نظريته هذه وبين مذهب أسينوزا الذى كان يقول إن « العقل » هو من « الجسم » بمثابة « الفكرة » أو « الصورة » أو المثال « Idea of the body » . وهو يرى أيضاً أن رأيه الخاص فى نظرية المعرفة يتفق اتفاقاً كبيراً مع ما ذهب إليه مور Moore فى نقضه المعروف للمذهب المثالى .

ولكن إذا كان فى الإمكان فهم « المعرفة » على أنها عملية عمالة لأية عملية أخرى من العمليات الطبيعية ، فإن « الحكم » : Judgment — فى رأى ألكسندر — نشاط خاص فريد فى بابه ، من حيث أنه يمثل دائماً ظاهرة اجتماعية : Social . وليس اهتمام ألكسندر مشكلة « الحكم » سوى مجرد صدق لاهتمامه بمشكلة « القيم » ، فقد وجد فيلسوفنا أن فهم الحكم ضرورى جداً لحل شتى مشكلات القيم . والواقع أن عملية « الحكم » لا تقتضى توافر الذهن وموضوعه لحسب ، بل هى تقتضى أيضاً وجود « معيار » Norm : والمفنيار لا يظهر إلى الوجود إلا من خلال ضرب من « الاتصال الاجتماعى » . صحيح أنه قد يكون فى وسع إنسان نشأ بمعزل عن الجماعة أن يكون « حكيماً » كما أنه قد يكون فى استطاعته من بعد أن يصحح من هذا الحكم على ضوء ما له من فعالية ، ولكن خطاه فى هذه الحالة لن يكون « غلطاً » بمعنى الكلمة ، بل مجرد مغامرة فائلة . وأما حين يتحقق المرء من أن حكمه لا يتفق مع حكم شخص آخر ، فهناك (وهنالك فقط) لا بد له من أن يدرك أن الأحكام

حقيقتها الخاصة أو وجودها الخاص . وعندئذ سرعان ما يدرك المرء — لأول مرة — أن ثمة فارقاً بين الحكم والثمن المحكوم عليه ، أعنى بين الحق (أو الباطل) من جهة وبين الواقع (أو الوم) من جهة أخرى . وهذه الحقيقة عينها تصدق أيضاً على كل من الخير والجمال : لأنهما لو انفصلا عن كل سياق اجتماعي ، لما كانا سوى مجرد تعبير عن مشيئات فردية صادرة عن بعض الرغبات السارة . وعلى العكس من ذلك ، نجد أن من شأن الخير والجمال أن يصبحا قيمتين حينما يحكم عليهما بالاستناد إلى معيار يكون ناتجاً عن « تلاقى العقول » .

وقد لاحظ بعض النقاد أن هذا الجانب المميز من تفكير ألكسندر ينطوى على عدم التزام بقواعد المذهب الواقعي . وآية ذلك أن فيلسوفنا قد تخلى عن الرأى القائل بوجود القيم في صميم الأشياء ، كما أنه قد أنكر المذهب القائل بأن القيم معطاة مباشرة في صميم الخبرة . والواقع أن ألكسندر قد استعاض هنا عن الواقعية الصرفة بميتافيزيقا طبيعية ، تفسر ، القيم على أنها « واقعية » ، بالمعنى الذى نقول به عن أى « موقف شامل » يضم العارف والمعروف أنه « واقعي » . فالقيم — فى رأى ألكسندر — ليست « موضوعية » — على العكس من الكيفيات الثانوية — وهى فى الوقت نفسه ليست « ذاتية » — على العكس من الآلام والمذات — . والأدنى إلى الصواب — فى نظر فيلسوفنا — أن يقال إن من شأن كل من الذات والموضوع أن يحدد كل منهما الآخر (بالتبادل) فى سياق كل عضوى . وألكسندر يذكرنا هنا بالمثالية الموضوعية : لأنه يجعل من « التماسك » أو « الاتساق » ، Coherence المعيار الأوحد ، لقياس « الحق » ، بحسب ، بل وقياس « الخير » و « الجمال » ، أيضاً وهو يهيب فى هذا الصدد بالخبرة الواسعة للمجتمع ، من أجل تحديد ما هو « متسق » . ولكن ألكسندر لا يتخلى تماماً عن نظريته البيولوجية ، بل هو يستبقها جنباً إلى جنب مع هذه النظرة الاجتماعية . وهو يقرر فى موضع آخر أن « المعرفة » (ومن باب أولى سائر القيم الأخرى)

هى فى جوهرها تعبير عن الإرادة . والسبب فى ذلك أن عملية الحكم تمثل الجانب النظرى لفعل الإرادة ، وبالتالي فإن ما يراد عبر عملية الإرادة إنما هو القضية ، أو الموضوع المحكوم عليه . والواقع أن تفسير ألكسندر للحق يقترب (فى بعض نواحيه) من تفسير «البرجماتية» . صحيح أن فيلسوفنا يوافق على القول بأن محك صدق أية فكرة هو مدى نجاحها عملياً ، ولكنه ينكر أن يكون هذا هو كل ما يمكن قوله عن «الحق» . ولهذا نراه يضيف إلى ذلك أن الفكرة الصحيحة تنجح عملياً لأنها معددة بطبيعة الواقع نفسه^(١) .

كلية سرية عن نظرية «الالوهية»

فى ميتافيزيقا ألكسندر

لقد رأينا حتى الآن أن هناك سمتين أساسيتين تميزان مذهب ألكسندر الميتافيزيقي فهناك أولاً قوله بأن كل شئ فى العالم مكون من حركات ، زاد حفظها من «التعقد» أم قل ، ثم هناك ثانياً قوله بأن ثمة مركباً خاصاً من الحركات له كفيات لا تنفصل عنه . وقد عبر ألكسندر عن النظرية الأولى حين قال إن ثمة نقاطاً آتية ومقولات تكون «المتصل المكاني — الزماني» ، بينما نراه يعبر عن النظرية الثانية حين يقول بوجود «صفات انبثاقية» . والنظرية الأولى منهما نظرية أولية (قبلية) سابقة على التجربة ، فى حين أن النظرية الثانية نظرية تجريبية . ولكن هذا الفارق بين النظريتين — مهما كان من أهميته — لا يمكن أن يعد فارقاً مطلقاً . وأما الشئ الذى بقى المذهب كله مفتقراً إليه ، فهو مفهوم «التطور» الذى بمقتضاه يتسنى لعملية «الانبثاق» أو «الظهور» : emergence أن تلتمح بصميم نسيج العالم نفسه ، أعنى بالنقاط — الآتية ذاتها . ولو كانت النقاط مجرد نقاط ، لكانت سكونية (استاتيكية) . وأما «النقطة الآتية» ، فهى بطبيعتها حركية (ديناميكية) . وعلى حين أن

(1) Cf. "Masterpieces of World — Philosophy", pp. 827 — 8.

المقوم المكاني للنقطة الآتية يقابل « الجسم » ، بمعنى أنه « المادة » ، التي يتكون منها العالم ، نجد أن المقوم الزماني لها هو « العقل » ، بمعنى أنه « الصورة » ، التي تولد « الكيفيات » ، في المكان . وتبعاً لذلك فإن « التطور » ، و « الإبداعية » ، Creativity — بهذا المعنى — قائمان في صميم طبيعة العالم .

وهنا يحاول ألكسندر أن يعضى في الاتجاه الملازم لروح اللاهوت التقليدي ، فيقول إن ثمة « ألوهية » ، Deity هي عبارة عن أعلى صورة من صور الوجود ، أو هي « مبدأ التطور » ، أو هي « عقل العالم » . حقاً إن الحافظ الديني يتطلب كوضوح له كائناً أو موجوداً يكون أعلى من الإنسان ، ولكن كل ما تهدف إليه الفلسفة هو الانتهاء إلى « مبدأ تفسير » يكون متعلقاً أو مرتبطاً بالعالم الحثيرة . ولو كان لنا أن نوفق بين هذين المطلبين ، لكان في وسعنا أن نقول بأن السكون يولد في صميم ذاته مراتب أعلى فأعلى من الوجود ، والألوهية هي تلك المرتبة التي يمكن اعتبارها أعلى من العقل البشرى . وإذا كان الزمان هو « عقل المكان » — على حد تعبير ألكسندر — فإن « الألوهية » يمكن أن توصف بأنها « عقل العالم بأسره » . ولكن هذا الوصف هو مجرد تشبيه مجازي ، ما دامت الألوهية لم تتحقق بعد في أى مكان . وأما الأقرب إلى الصواب فهو أن يقال إن الله هو « العالم اللامتناهى بزوجه المستمر نحو الألوهية » .

والواقع أن ألكسندر يفرق بين « الألوهية » ، التي هي مجرد كيفية عليا ، وإن كانت بمثابة ، للبادة ، والحياة ، والعقل ، وبين « الله » ، الذي يعرفه بأنه « موجود بملك الألوهية » . وإذا كان لدى الإنسان — فيما يقول فيلسوفنا — إيمان بالله ، فذلك لأن لديه « خبرة عن الألوهية » Experience of deity . يبنى عليها هذا الإيمان . ولسنا هنا يازاء وهم أو خداع ، بل نحن يازاء خبرة حقيقية . والألوهية ليست موجودة الآن ، ولكنها تمثل رتبة عليا من مراتب التطور ، فهي موضوع خبرة بوصفها حقيقة مقبلة ، والمستقبل (في مذهب ألكسندر) لا يقل واقعية (مثله في ذلك أيضاً كتل الماضى) عن الحاضر .

ويعنى فيلسوفنا إلى حد أبعد من ذلك فيدافع عن الشعور الدينى الذى يدرك المرء من خلاله « الألوهية » ، وينسب إلى هذا الشعور ضرباً من الاستقلال الذاتى . والحق أننا هنا بإزاء نمط نوعى خاص من الشعور لا يمكن إرجاعه إلى أى إدراك آخر ، حتى ولو كان إدراك القيمة . وذلك لأنه على الرغم من أن ثمة احتمالاً كبيراً فى أن يكون للانفعال الدينى طابع جماعى مشترك ، وعلى الرغم من أن تصورنا لإله الإيمان الدينى يجعلنا نقرنه دائماً بقيمة « الخير » ، إلا أن الانفعال الدينى فى صميمه هو صورة فريدة من صور الحنين أو التعطش إلى « الوحدة الكلية للوجود » فى نزوعها نحو الألوهية .

وبما تقدم يتبين لنا أن ألكسندر قد اقتصر فى الحكم على الدين من وجهة نظر « الخبرة الدينية » ، فكان بذلك رائداً من رواد « اللاهوت الحر » (أو الليبرالى) فى الربع الأول من القرن العشرين . ولا بد من أن تكون نزعة ألكسندر التجريبية المتطرفة هى التى حالت بينه وبين القول بوجود « إله خالق » ، على نحو ما سيفعل كل من لويد مورجان ، وألفرد نورث وايتهيد . وقد فطن ألكسندر نفسه إلى أن وجود « الكيفيات المنبثقة » كان حرجياً بأن عليه القول بوجود « محرك أول » (وفقاً لمبدأ السبب الكافى) ، ولكنه أصر مع ذلك على رفض أمثال هذه المناورات الفكرية . ولهذا فقد قال فيلسوفنا « إن الله — بوصفه الكون الشامل بأسره — خالق ، ولكن صفة الألوهية المميزة له ليست خالقة بل مخلوقة . . » وأما فيما يتعلق بسر الوجود التجريبى ، فإن ألكسندر يؤثر الاقتصار على التسليم به مجرد تسليم ، ناظراً إليه بروح « التقوى الطبيعية » : *Natural piety* التى تميز الباحث الحر النزىه مؤكداً فى الوقت نفسه أن هذا السر لا يحتمل أى تفسير !

نظرة ختامية إلى فلسفة ألكسندر

... تلك هي الخطوط العامة لمذهب ألكسندر الميتافيزيقي الذي وضع دعائمه على أسس واقعية خالصة . وليس من شك في أن هذا النسق الفكري الأصيل قد لا يخالو من ثغرات ، خصوصاً فيما يتعلق بفهم صاحبه للتطور الانبثاق وتحليله لظهور الكيفيات ، ولكنه مع ذلك قد انطوى على محاولة جادة من أجل فهم الوجود بأسره في ضوء مفهوم « المتصل للمكانى - الزمانى » . وربما كان من بعض عيوب هذا المذهب أنه قد اقتصر على تقبلى ما فى الطبيعة من عناصر عرضية ، لا ضرورية ، لا معقولة ، دون الاهتمام بالعمل على تفسيرها ، بحجة أن مهمة الفلسفة تقف عند الوصف والتحليل ، ولا تمتد إلى التأويل والتفسير ... صحيح أن ألكسندر قد اصطنع فى كل فلسفته المنهج التجريبي الذى ينتقل من مشاهدة الحقائق الواقعة إلى التعميمات الراضية ، لى يعود منها إلى الجزئيات التى تدعمها وتثبتها ، ولكنه قد طعم المنهج التجريبي - فى بعض الأحيان - بعناصر أخرى هجينة لعله استمددها من النزعات المثالية أو الروحية التى كانت سائدة فى عصره . وقد وجد ألكسندر نفسه مضطراً إلى تشويه حقيقة الصيرورة الكونية (بما فيها من تغير مستمر ، وديمومة حية) حينما نظر إلى مجموع الوجود من زاوية « مكانية - زمانية » ، فكانت نزعته الميتافيزيقية العامة أقرب إلى القول بالثبات والسكون ، منها إلى القول بالتغير والحركة ، حتى لكأننا عدنا من جديد إلى جوهر أسيونوزا الأزلئ الساكن ! وأما نظرية ألكسندر فى « الألوهية » فقد استهدفت للكثير من الحلات - خصوصاً من جانب أنصار التأله التقليدى - إذ قد هبط فيلسوفنا بالله إلى مستوى الكون فجعل منه مجرد « صيرورة طبيعية » مستمرة ! ومهما كان من أمر تلك التقوى الدينية التى تحدث عنها فيلسوفنا ، فقد زعم بعض خصومه أن مذهبه الطبيعي الواقعى قد أفضى فى النهاية إلى القضاء تماماً على « الحقيقة الإلهية » بوصفها مبدأ متعالياً مفارقاً ...

ألفرد نورث وايتهد

(١٨٦١ - ١٩٤٧)

من « الواقعية المحدثة » إلى « فلسفة التعضون »

... وهذا فيلسوف آخر من فلاسفة الواقعية المحدثة تطبع في بداية حياته العلمية بالطابع العلمي الرياضي ، ثم لم يلبث أن انتقل إلى الفلسفة الطبيعية ، وانتهى - في خاتمة المطاف - إلى نزعة ميتافيزيقية أونتولوجية . وعلى الرغم من أن ألفرد نورث وايتهد قد نجح في تحطيم إطار « الواقعية » الضيق - خصوصاً في المرحلة الأخيرة من مراحل تفكيره الفلسفي - إلا أن عادة مؤرخي الفلسفة المعاصرة قد جرت على إدخاله ضمن فلاسفة « الواقعية المحدثة » في العالم الانجلو - ساكسوني ، نظراً لأنه قد بقي دائماً أبداً خصماً لدوداً لكل نزعة مثالية ، فضلاً عن أنه قد ظل مستمسكاً بفكرة التوحيد بين منهج الفلسفة ومنهج العلم . ومهما كان من أمر تلك القرابة الروحية التي قد تجمع بين كل من ألكسندر ووايتهد ، فإن من المؤكد أن أصالة « المذهب العضوي » الذي وضع دأبمه وايتهد تجعل من فلسفته اتجاهًا جديدًا متميزاً في تاريخ المذاهب الميتافيزيقية المعاصرة . وهذا ما سنحاول الكشف عنه في هذه المقالة القصيرة التي نهدف من ورائها إلى تقديم صورة سريعة لمذهب « التعضون » عند ألفرد نورث وايتهد .

سيرة وايتهد وإنتاجه الفكري

ولد ألفرد نورث وايتهد عام ١٨٦١ بإحدى المدن الصغيرة بمقاطعة كنت في إنجلترا ، وتلقى في شبابه دراسة كلاسيكية أتاحت له التعرف عن كثب على الثقافة اليونانية - الرومانية ، ثم اتجه نحو جامعة كبريدج حيث تلقى دراساته العليا في الرياضة البحتة والرياضة التطبيقية . ولكن على الرغم من تخصصه

في الرياضة ، فقد اهتم بالبحث في الفلسفة ، وقرأ لكانط «نقد العقل الخالص» ، كما عنى في الوقت نفسه بالاطلاع على الكثير من الكتب في الأدب والدين والفلسفة والسياسة . وقد ظفر وايتهد بالزمالة في كبردج عام ١٨٨٥ ، ثم عين محاضراً ، وبقي يدرس بتلك الجامعة خمس عشرة سنة ، إلى أن تركها عام ١٩١٠ ، ليشتغل منصب التدريس في جامعة لندن . وهناك لبث وايتهد أربعة عشر عاماً ، منها عشرة أعوام (من سنة ١٩١٤ إلى سنة ١٩٢٤) كان خلالها أستاذاً بالكلية الامبراطورية للعلوم والتكنولوجيا . ولما بلغ الثالثة والستين من عمره ، دعتة جامعة هارفرد عام ١٩٢٤ ليكون أستاذاً للفلسفة بها ، فقبل الدعوة ، ورحل إلى الولايات المتحدة حيث أنتج الجانب الأكبر من أعماله الفلسفية ، وظل هناك حتى وافته المنية في السابعة والثلاثين من عمره عام ١٩٤٧ .

وقد كان أول كتاب أخرجه وايتهد هو «رسالة في الجبر» عام ١٨٩٨ ، ثم كان أن اشترك مع برتراند رسل في دراسة أصول الرياضة ، فاستطاعا بعد ثمان أو تسع سنوات من العمل المشترك أن يصدرا كتابهما المعروف : Principia Mathematica (أى «المبادئ الرياضية») سنة ١٩٠٥ . وقد حاول الفيلسوفان البريطانيان في هذه الدراسة الجادة العميقة أن يزيلوا القطيعة بين النزعة التجريبية والرياضيات ، كما أرادا في الوقت نفسه أن يرجعا المنطق إلى الرياضيات عن طريق المزج بين «المعايير» و «القواعد» . ولم يلبث وايتهد أن شرع يطبق — لحسابه الخاص — أفكاره الرياضية العامة على فلسفة الطبيعة ، فكان أن أخرج عام ١٩٠٦ رسالة بعنوان : «المفاهيم الرياضية في العالم المادى» ، كما أصدر بعد ذلك عدة كتب هامة في فلسفة الطبيعة نخص منها بالذكر كتابه المعروف : «مفهوم الطبيعة» The Concept of Nature (سنة ١٩٢٠) .

وأما كتب وايتهد الفلسفية الصرفة فهي تلك التي ظهرت في الفترة التالية لانتقاله إلى الولايات المتحدة ، ومن أهمها كتابه الضخم : «الضرورة والعالم

الواقعي، Process & Reality عام ١٩٢٩، ثم كتابه: «العلم والعالم الحديث»، Science and the Modern World سنة ١٩٢٥، وكتاب «مغامرات أفكار»، Adventures of Ideas سنة ١٩٢٣، ثم كتابه: «أنماط من الفكر»، Modes of Thought سنة ١٩٣٨. الخ. وقد ظهرت عدة دراسات هامة عن فلسفة وايتهد، لعل من أهمها الكتاب الذي توفر على إصداره الأستاذ شيلب Schilpp في مجموعة «مكتبة الفلاسفة الأحياء»، كما ترجمت معظم كتب وايتهد إلى اللغات الأوروبية (وظهرت ترجمة عربية لكتابه «مغامرات أفكار»)، وكان لكتاب هذه السطور شرف التقدم رسالة فرعية للدكتوراه في السوربون عام ١٩٥٤ عن «المشكلة الدينية عند وايتهد».

الفلسفة والعلم في مذهب وايتهد

يتحدث وايتهد في أحد المواضيع عن دور «الفلسفة النظرية»، فيقول: «إن مهمة الفلسفة النظرية تنحصر في تكوين إطار متناسك منطقي ضروري من الأفكار العامة التي تسمح لنا بأن نفسر كل عنصر من عناصر تجربتنا»^(١). ومعنى هذا أن اللعليات العلية أهمية كبرى في تكوين مذهب ميتافيزيقي عام، وإن كان وايتهد يعترف بأن العلم يكون عن الأشياء نظرة جزئية، فلا بد للفلسفة من أن تحاول التعبير عن تلك الجوانب الواقعية، التي قد يغفلها العلم هذا إلى أن إطار الفلسفة أعم وأكثر تجريداً من إطار العلم، نظراً لأن من شأن الفلسفة أن توسع من رقعة بحثها حتى أنها تريد أن تصور لنا العالم الواقعي ككل. ولكن فيلسوفنا يحاول — في موضع آخر — أن يلقى لنا بعض الاضواء على الصلات الوثيقة التي تجمع بين العالم والفيلسوف، فيقول: «إن من شأن العلم والفلسفة أن يتبادلا النقد، وأن يد كل منهما الآخر بالمواد الحسبة التي تسمح له بالتقدم وعلى حين أن المذهب الفلسفي يقوم بمهمة توضيح الحقيقة الملموسة التي يجردها العلم، نجى العلوم فتتخذ مبادئها من تلك الواقع

(1) A. N. Whitehead: "Process and Reality", N - Y, 1929, p. 4.

الملبوسة التي يقدمها للمذهب الفلسفي . وليس تاريخ الفكر سوى القصة التي تروى لنا مدى نجاح هذا المشروع المشترك أو فشله ^(١) .

يبد أن وابتد حريص على تسكلة فلسفته النظرية التي يريد لها أن تكون بمثابة وصف شامل للتجربة ، ومن هنا فإننا نراه يهيب بخبرات شعراء من أمثال « ووردسورث » Wordsworth و « شلي » Shelley من أجل استيعاب شتى مظاهر الخبرة البشرية . والواقع أن فيلسوفنا قد ارتأى أنه ليس في استطاعة الفلسفة وحدها أن تنهض بمهمة وصف التجربة وصفاً شاملاً ، فليس من واجب الفيلسوف أن يفض الطرف عن تصورات الشعراء ، مكتفياً بالمفاهيم العلمية وحدها ، بل لا بد له من أن يلتجئ أيضاً إلى حدوس الشعراء . يستخرج منها معانيها العقلية الدفينة . والحق أن الشعراء كثيراً ما يكونون أصوب نظرة إلى الحقيقة من العلماء ، نظراً لأن « العلم » يغفل « القيم » ، ولا يهتم بالمعاني التي قد تكشف لنا عنها تجربتنا المعاشة . وربما كانت قيم الطبيعة — فيما يرى وابتد — هي المفتاح الوحيد الذي يسمح لنا بالنفاذ إلى صميم الوجود ، وفهم طبيعة الكون . وهذا هو السر في حرص وابتد — وهو للعالم الرياضي الفذ — على الإفادة من تجارب الشعراء ، من أجل العمل على فهم « الطبيعة » في ضوء خبراتهم الفنية وإحساسهم بالقيم . ولعل هذا ما عبر عنه فيلسوفنا بصريح العبارة حينما كتب يقول : « إن مجرد خلود الشعراء هو الدليل المادي القاطع على أنهم يعبرون عن حدس إنساني حقيق ، استطاعت الإنسانية بمقتضاه أن تنفذ إلى ما في الواقعة الفردية من طابع كلي شامل ^(٢) .

وعلى حين أن كثيراً من فلاسفة الفكر الأنجلو — ساكسوني قد رفضوا « الميتافيزيقا » ، نجد أن وابتد يقبل الميتافيزيقا بوصفها « وصفاً للواقع » ، تستمد منه المبادئ العامة لكل تفسير . ولا يقتصر فيلسوفنا على التوحيد بين « الميتافيزيقا » و « الأونتولوجيا » (أو « بحث الوجود ») ، بل هو يذهب

(1) Idem : "Adventure of Ideas" , Pelican Book , 1949 , p. 173 .

(٢) ذكرها إبراهيم : « مشكلة الفلسفة » دار الفلم ، مصر ، ١٩٦٣ ، من ١٦٦ — ١٦٧ .

إلى تقديم « الأنطولوجيا ، على « الإبستمولوجيا ، (أو نظرية المعرفة) .
والواقع أن مبحث المعرفة لا يمكن أن يعيننا على حل مشكلة الميتافيزيقا ، بل
إن المشكلات الإبستمولوجية نفسها — على العكس من ذلك — لا يمكن أن
تحل إلا بالرجوع إلى « مبحث الوجود » (أو الأنطولوجيا) ^(١) وإذا كان
وايتهد قد أراد أن يضي إلى الأشياء ذاتها — كما سيفعل هوسرل — فذلك
لأنه قد ارتأى أن الميتافيزيقا لا يمكن أن تكون إلا وصفية Descriptive .
ومعنى هذا أن من الواجب ألا تشغل البراهين والأدلة إلا مركزاً ضئيلاً في
نطاق البحوث الفلسفية ، في حين ينبغي أن ينصرف جهدنا الأكبر إلى بيان
وضوح الحقائق الرئيسية ، باعتبارها « حقائق بينة بذاتها » Self - evident
وهذا ما عبر عنه وايتهد بقوله : « إن الفلسفة إذا لم تكن بذاتها ، فإنها لن تكون
فلسفة على الإطلاق » ^(٢).

وتبعاً لذلك ، فقد أراد وايتهد أن يقيم مذهبه الميتافيزيقي على أساس من
الحدس أو الوجدان المباشر ، سائراً في ذلك على نهج برجسون وغيره من
فلاسفة « العيان » ، أو « الحدس » ، Intuition ، معتبراً أن للخبرة المباشرة
دوراً أساسياً ، في حين أن دور البرهان هو مجرد دور ثانوي . ولكن وايتهد
في الحقيقة قد اصطنع في كل فلسفته « منهجاً تمثيلاً » Analogical method
قوامه استخلاص بعض المبادئ من التجربة ، ثم العمل على تعميمها في نطاق
أوسع ، مع الاستناد إلى شواهد خاصة تبرر مثل هذا التعميم . وهكذا استطاع
وايتهد أن يقيم مذهباً فلسفياً شاملاً استند فيه إلى عدة أفكار هامة كان الناس
من قبل يأخذونها بمعنى جزئي خاص ، فحاول هو أن يجعل منها أفكاراً كلية
عامة . ومن بين هذه الأفكار الهامة التي اكتشف وايتهد عموميتها فكرة
التعضون Organicism وفكرة الطابع الاجتماعي للظواهر ، وفكرة التواصل
المبشر فيما بين الأحداث أو الكائنات الواقعية Real entities ، وفكرة مشاركة

(1) Whitehead : " Process & Reality " , p. 267 .

(2) " Modes of Thought " , pp. 66 — 70 .

الموجودات بعضها للبعض الآخر . . . الخ وهذا المعنى ، فهم وايتهد الفلسفة على أنها محولة من أجل التمييز عن لانهاية الكون في حدود لفظية قاصرة ، مادامت اللغة بالضرورة متناهية . وقد استعان وايتهد على ذلك بعدة مفاهيم أفلاطونية هي : التغير ، والثبات ، والموضوعات الأزلية ، والقيم ، والتعضون ، والتداخل فيما بين الأحداث ؛ عموماً أن يقيم تصوره للكون على أساس مذهب منهجي متماسك قوامه المزج بين تلك المفاهيم في وحدة كلية شاملة متسقة . ومن هنا فقد جاءت فلسفة وايتهد العضوية بمثابة تعبير عن إيمانه بأن الطبيعة مشيدة على نسق متصل الأطراف كذلك الفلسفة المشاهدة في الرياضات . وبعبارة أخرى يمكننا القول بأن الفكرة الأساسية التي قام عليها كل مذهب وايتهد المتنافذين هي أن هناك ترابطاً فيما بين الأحداث الكونية ، بحيث إنه لا يمكن تصور أي حدث منها في استقلال تام عن غيره من الأحداث ، مادام الكون أقرب ما يكون إلى نسق متماسك متصل .

الروح العامة لفلسفة وايتهد

والحق أن المقصد الرئيس الذي استهدفه وايتهد في كتابه الكبير «الصيرورة والعالم الواقعي» ، إنما هو الاستعاضة عن فلسفة «الجوهر» التقليدية بفلسفة «عضوية» . والقضية الكبرى التي دافع عنها وايتهد في هذا المؤلف هي أن «فلسفة التعضون» وحدها هي الكفيلة بإلقاء الأضواء على الكون الذي نعيش فيه ، على اعتبار أن السمات المميزة لهذا الكون هي الصيرورة ، والتحقق الديناميكي ، والتداخل المستمر ، والترابط التبادلي ، والصبغة الإبداعية ؛ وهذه جميعاً معطيات مباشرة أولية تقدمها لنا الخبرة العادية .

وعلى الرغم من أن وايتهد قد أبدى الكثير من التحفظات بإزاء الأنماط التقليدية للتفكير الفلسفي ، إلا أنه مع ذلك قد صاغ كل فلسفته العضوية عبر «حوار» متصل مع مفكرى العصور الماضية من مناطق ، وعلما ، ومتنافذين وبين رجال لاهوت . وقد لاحظ وايتهد أن تفكير أفلاطون كان أكثر قوة

وفعالية من تفكير كانط ، كما أنه وجد فلسفة برجسون أكثر إحياء من فلسفة هيجل . وأما لوك فقد بدأ لفيلسوفنا أقرب إلى المذهب العضوي من ديكرات كما أنه (أى وايتهد) كان أميل إلى تفضيل لينتس على أرسطو . وليس أدل على إعجاب فيلسوفنا بأفلاطون مما ذهب إليه حين قال إن كل الفلسفة الغربية يمكن أن تعد مجرد سلسلة من الهوامش أو التعليقات على فلسفة أفلاطون . صحيح أن بعض هذه الهوامش (أو الحواشي) قد عني عليها الزمن ، إن لم نقل بأنها قد نسخت وحيث تماماً (لحسن الحظ) ، ولكن ثمة هوامش أخرى لا بد لنا من العمل على استبقائها وإعادة صياغتها . . . وأما العملاق الفلسفي الذي لم يلق من جانب وايتهد حسن القبول — من بين جميع عمالقة الفكر الغربي — فهو كانط . والفيلسوف الإنجليزي الكبير يعلن بهراحة أن فلسفته المعنوية تنطوي على عود إلى أنماط من التفكير سابقة على الفلسفة الكانطية والواقع أن ثورة كانط الكوبرنيقية — في رأى وايتهد — لم تكن من « الثورية » بقدر ما توهم الكثير من أتباعه . وأما فلسفة وايتهد نفسه فقد أراد لها صاحبها أن تكون بمثابة « فلسفة نظرية » Speculative تنطوي على نسق منطقي متسق من المفاهيم العامة التي يمكن أن تزودنا بتأويل متماسك لأي عنصر من عناصر الخبرة البشرية ، أو لهذه العناصر كلها مجتمعة .

ولو أننا عمدنا الآن إلى فحص الأسس المنهجية لمذهب وايتهد ، لتبين لنا أن هناك أولاً عملية تعميم وصفي يستند إليها المذهب كله ، ثم هناك ثانياً نظرية خاصة في المعرفة تقوم أصلاً على دعامة واقعية ، ولكنها لا تخلو من بعض عناصر عقلية . ولا غرو ، فإن المنهج الفلسفي — في رأى وايتهد — ينطوى بالضرورة على « تعميم » ، والتعميم لا بد من أن يتضمن عملية انتقال من الجزئ العيني إلى السكلي . ولكن المهم في تعميم وايتهد أنه لا يقوم على الاستنباط ، بل على الوصف . وربما كان من الخطأ — في نظر فيلسوفنا — أن نعد « الاستنباط » — مجرد كونه المنهج الاسامي في الرياضيات — حجر الزاوية في البحث الفلسفي . وإنما الأدنى إلى الصواب أن يقال إن الاستنباط

طريقة فرعية (مساعدة) من طرق «التحقق» Verification وبالتالي فإن من خطئ الرأي أن ننسب إليه دور الصدارة في «مناهج البحث الفلسفي». ونحن يطبق وايتهد منهجه في التعميم الوصفي على «الفلسفة العضوية»، فإنه لا يعمد إلى وصف بنية سكونية Static structure، بل «عملية حركية» Dynamic process. ومن هنا فإنه يستبدل بالوصف المورفولوجي، وصفاً لعمليات الحياة الديناميكية.

وأما «إبستمولوجيا» وايتهد فإنها تنطوي على عناصر تجريبية وأخرى عقلية. وأية ذلك أن فيلسوفنا يصطنع معياراً تجريبياً حين يتحدث عن الكفاية وقابلية التطبيق، في حين زاه ينهج نهجاً عقلياً حين يتحدث عن الاتساق المنطقي وعدم التناقض. ولم يكن في وسع وايتهد — وهو العالم الرياضي — أن يتناسى معيار «الاتساق المنطقي». وتبعاً لذلك فقد ذهب فيلسوفنا إلى أنه ليس في الإمكان تصور أى موجود مجرداً عن غيره من الموجودات الأخرى، كما أنه لا سبيل إلى فهم أى حدث طالما بقيت علاقته بغيره من الأحداث غير محددة وفقاً لبعض القواعد المنطقية. ولكن المعرفة تستلزم أيضاً تبريراً تجريبياً، بدليل أن المقولات لابد من أن تكون قابلة للتطبيق ومكافئة في الوقت نفسه للواقع. وهي تكون قابلة للتطبيق حينما يجمع وصفها للخبرات المترابطة كاشفاً عن ذلك النسبج الواحد الذي يجمع بينها. وهي تكون مكافئة للواقع حينما تشتمل على الخبرات الممكنة جميعاً، بحيث تلويها قاطبة تحت «عيانها التصوري»، وقد كان وايتهد حريصاً كل الحرص على إقامة كل فلسفته على دعامة تجريبية، ومن ثم فإننا نراه يؤكد في أحد المواضع أن «عملية توضيح الخبرة المباشرة هي المبرر الأوح لاى تفكير». صحيح أن من حق الفلسفة أن تهدف إلى «التعميم» ولكن ليس من واجها أن تتجاوز حدودها، وأن تسترسل في مناهات من «التجريدات» التي لا تقوم على أية دعامة من دعائم التجربة. وربما كان العيب الرئيسي الذي طالما وصم الكثير من الفلاسفات، أنها قد وقعت ضحية لمغالطة «وضع

الواقعية (أو العينية) في غير موضعها . والملاحظ أن هذه المغالطة لا بد من أن تحدث حينما يحى تجريدا ما من التجريدات فيصبح بمثابة التعبير الأواحد عن المذهب ، ويحل محل الكيان العيني الذى هو محض تجريد له . ونجتاح الفلسفة — فيما يرى وايتهد — رهن بمقدرتها على تجنب الوقوع في مثل هذا الخطأ .

مقولات الفلسفة العضوية

وهنا يقدم لنا وايتهد في كتابه «الصيرورة والعالم الواقعى» ، تمهيدا وضفيا يشرح لنا خلاله كل أصول فلسفته العضوية ، قراء يحاول أن يضع بين أيدينا قوائم مسببة بالمفاهيم الأساسية أو المقولات الجوهرية التى يقوم عليها كل بناء مذهبه الميتافيزيقى . وهو يقسم هذه المقولات إلى أربعة أقسام :

(١) مقولة الحقيقة القصوى . (٢) مقولات الوجود .

(٣) مقولات التفسير .

(٤) الإلزامات المقولية Categorical Obligations .

وليس مقولة الحقيقة القصوى في فلسفة وايتهد سوى الإبداعية Creativity أو «القدرة الخلاقة» . وإذا كان فيلسوفنا يعد «الإبداعية» أكثر المبادئ الكلية دكلية» ، فذلك إلا لأنها تمثل في نظره الحقيقة الميتافيزيقية القصوى التى تمكن من وراء شتى الأشياء بدون استثناء . والحق أن كل واقعة من الوقائع الماثلة فى الكون إنما هى (بمعنى أو بآخر) مظهر للإبداعية أو نموذج للقدرة الخلاقة . والله نفسه — فيما يقول وايتهد — خاضع لمقولة «الحقيقة القصوى» The Ultimate ود «الإبداعية» — بوصفها المبدأ الميتافيزيقى الأقصى — تمثل فى الوقت نفسه مبدأ الجوة : Novelty . ومعنى هذا أنها تمدنا باللة أو السبب المبرر لظهور كل ما هو جديد . وحينما نطبق «الإبداعية» على الموقف الجديد ، باعتبارها الأصل الذى صدر عنه ، فإنها تعبر عن ذاتها على صورة «تقدم خلاق» .

وأما مقولات الوجود في فلسفة وايتهد فهي :

- (١) الموجودات الواقعية Actual entities
- (٢) الالتقاطات الإيجابية : Prehensions^(١)
- (٣) الروابط المتعددة : Nexds
- (٤) الأشكال (أو الصور) الذاتية : Subjective forms
- (٥) الموضوعات الأزلية : Eternal objects
- (٦) القضايا : Propositions
- (٧) مظاهر التعدد : Multiplicities

(٨) ضروب التباين : Contrasts . والمقولة الأولى من هذه المقولات الوجودية تجيء فتحل (في فلسفة وايتهد) محل المفهوم التقليدي للجواهر الخاصة (أو الجزئية) ، على اعتبار أن ما يسميه فيلسوفنا باسم « الموجودات الواقعية » يمثل « الوقائع النهائية » للكون ، إن لم نقل بأن هذه « الموجودات الواقعية » هي بمثابة الأشياء الحقيقية التي يتكون منها العالم نفسه . ومعنى هذا أنه ليس ثمة حقيقة أعلى أو أكثر واقعية من تلك الموجودات الجزئية التي تشبه في فلسفة وايتهد « موندات » لينتاس . وأغلب الظن أن يكون وايتهد نفسه قد أدرك أوجه الشبه بين هذه « الموجودات الواقعية » وبين « الجواهر الفردة » أو « الذرات الروحية » ، بدليل أننا نجد يرد فلسفته إلى لينتاس ، لا إلى هيجل^(٢) . ولكن على حين أن « موندات » لينتاس كانت مغلقة على ذاتها ، لا تملك أبواباً ولا نوافذ ، نجد أن « الموجودات الواقعية » التي يتحدث عنها وايتهد خاصة بالأبواب حافلة بالنوافذ ، فضلاً عن ذلك فقد حملت نزعة وايتهد التجريبية على الاتجاه بتفكيره نحو « التعدد » أو « الكثرة » : Pluralism ، وإن كانت هذه النزعة التعددية قد قادت — بدورها — نحو

(١) يستعمل وايتهد نفسه في كتاب آخر متأخره ، كلمة « استيعواذ » Appropriation ، بدلا من كلمة « الالتقاط » : Prehension (انظر كتابه : « أعماق التفكير » ، الفصل الثالث) .
(2) A. N. Whitehead : " Science and the Modern World. " , p. 181.

العودة إلى مفهوم أرسطو إلى قديم ، ألا وهو مفهوم « العلل الخائية » .
ولا غرابة في ذلك ، فقد ارتأى فيلسوفنا أنه ليس في وسع أية نزعة تمددية
أصيلة أن تقوم بدون الاستناد إلى ضرب من « الخائية » ، *Teleology* ، نظراً
لأن « الفردية » و « العناية المتناهية » تمثلان « مفهومين » مترابطين كل
التربط^(١) .

وأما المقولة الثانية فهي مقولة « الالتقاطات الإيجابية » ، *Prohensions* ،
وهي تشير إلى وقائع عينية تتم فيها بين « الموجودات الواقعية » ، ألا وهي
وقائع « الارتباط » ، التي ترجع إلى ما للأشياء من « طابع موجه » ، *Vector*
character . وسواء أكننا بإزاء أفعال ، أم بإزاء قصد ، أم بإزاء تقييم ، أم
إزاء تأثير على ، فإننا في كل هذه الحالات لا بد من أن نجد أنفسنا بإزاء أنماط
مختلفة من الترابط تتحقق بين الموجودات الواقعية المختلفة ، وإعية كانت أم غير
واقعية . وإذا كنا قد ترجمنا كلمة *Prohension* (التي يستعملها وابتدعها
بمعنى خاص) باللفظ العربي « التقاط » ، فذلك لأن فيلسوفنا قد قصد بهذا
المصطلح الإشارة إلى عملية إيجابية يتم عن طريقها انتقال التأثيرات من « واقعة »
إلى أخرى ، أو من « حدث » إلى آخر ؛ ومثل هذا الانتقال لا بد من أن
يؤثر على الوجود الخاص للواقعة ، كما يؤثر في الوقت نفسه على وجود « الوقائع »
الأخرى التي تلتقطها . ومعنى هذا أن من شأن كل حدث أن يلتقط في داخل
وحدته الخاصة نمطاً أو نموذجاً من مظاهر غير « الأحداث » ، كما أن من شأنه هو
نفسه أن يكون بمثابة مظهر من مظاهر الأنماط أو النماذج التي تلتقطها الأحداث
الأخرى . وأما الروابط المتعددة : *Nexüs* التي يتحدث عنها وابتدعها فهي عبارة
عن وقائع جزئية تشير إلى « اقتران » الموجودات الواقعية أو حدوث ضرب
من « المعية » فيما بينها . ولكن المهم أن لكل « واقعة » أو « حدث » -
في نظر وابتدع - قطبين : « قطباً مادياً » يشير إلى عملية التقاطها للوقائع

(1) S. Radhakrishnan : " History of Philosophy : Eastern and Western " , London , Allen & Unwin, 1957 , Vol. 11 p. 371 .

الأخرى ، و « قطباً نفسياً » يشير إلى عملية إدراكها لبعض الإمكانيات الجديدة . وعلى الرغم من أن « القطب النفسى » (أو العقل) كامن (أو ساكن) Dormant في الغالبية العظمى من الوقائع (أو الأحداث) ، إلا أن الأجسام اللاعضوية نفسها لا يمكن أن تعد مجرد وقائع سلبية صرفة ، بل هى كائنات إيجابية تستجيب لما يقع عليها من مؤثرات استجابات نوعية خاصة . وآية ذلك أن هذه الموجودات اللاعضوية تقوم بعملية « اختيار » أو « انتقاء » ، فيما بين المؤثرات التى تتعرض لها ، ومن ثم فإنها لا تستجيب لتلك المؤثرات إلا على طول خط معين من خطوط « الإمكان » ، يكون فى العادة متلائماً مع « مقصدها الذاتى » (أو « غايتها الذاتية » Subjective aim . وليس هذا « المقصد الذاتى » سوى الطبيعة الخاصة المميزة لكل « موجود واقعى » (عضوياً كان أم لا عضوياً) ؛ ولا بد لهذا المقصد من أن يشمل على كل من ماضى « الواقعة » ومستقبلها . ويضرب لنا ويتدللاً لذلك فيقول إن من شأن المغناطيس أن يستجيب للمجال الكهربى ، كما أن من شأن الشريحة الفوتوغرافية أن تستجيب للأشعة الضوئية ، ولكن لا العكس . وأما حين يتحدث ويتهد عن « الصور الذاتية » فإنه يعنى بهذا المصطلح الكيفية المحددة أو المعينة لبعض الوقائع الخاصة . ثم يحى* بعد ذلك مقولة « الموضوعات الأزلية » فتشير إلى « القوى المحضة » التى بمقتضاها تتحدد الوقائع فى صورها الذاتية . ومعنى هذا أن الأشياء عناصر ثابتة هى بمثابة هيكل علاقات يربط متغيرات فى بنية منطقية متماسكة . ولولا هذه « الموضوعات الأزلية » ، لما كان فى إمكاننا التعرف على الأحداث المتغيرة أو الوقائع المتطورة . وأما « القضايا » (وهى المقولة السادسة) فهى ما يجعل التمييز بين الحق والباطل تمييزاً ذا معنى ، وإن كان ويتهد لا يستعمل هنا كلمة « قضية » بالمعنى اللغوى أو المنطقى ، بل بمعنى « العرض » أو « الاقتراح » الذى يذهب على « النوعية الخاصة » للموجودات الواقعية . وتبقى بعد ذلك مقولتان أخيرتان : مقولة « ضروب التعمد » وهى تشير إلى أشكال « انفصال » الموجودات المتنوعة ، ثم مقولة

« مظاهر التباين »، وهى تشير إلى طريقة « التأليف »، أو نوع « التركيب » الذى يحدث فى أية حالة « التقاط إيجابى »، أو فى أية « واقعة عينية »، من وقائع « الارتباط » : Relatedness .

وأما المقولات الأخرى التى يتحدث عنها وإيتهد ، وهى مقولات التفسير . (وعددها سبع وعشرون مقولة) ، ومقولات الإلزام (وعددها تسع مقولات) فهى تمثل أدوات علمية أخرى يستعين بها فيلسوفنا من أجل تكملة صورة ذلك « النسق الوصفى » الذى أراد أن يقدمه لنا ، فى إطار من « التعضون » Organicism . وسنعمد إلى شرح هذه المقولات — فى مواضعها الخاصة — مجتزئين بتكملة عرض المذهب ، دون الوقوف عند التفاصيل الفنية .

الصيرورة والثبات فى الفلسفة العضوية

وهنا نجد أن حجر الزاوية فى كل فلسفة وإيتهد العضوية ، إنما هى « الموجودات الواقعة » التى تمثل المقولة الأولى من مقولات الوجود . والحق أن وإيتهد قد قلب فلسفة اسبينوزا رأساً على عقب : لأنه على حين أن الجرميات (أو الموجودات الواقعية) كانت عند اسبينوزا مجرد « أعراض » ذات منزلة دنيا ، بينما كان « الجوهر » اللامتناهى هو وحده الحقيقة القصوى أو الوجود الأسمى ، نجد أن « الموجودات الواقعية » عند وإيتهد هى « الحقائق النهائية » . صحيح أن هذه « الموجودات الواقعية » تخضع لصيرورة مستمرة تفرض عليها الفناء أو التلاشى المستمر ، ولكنها تندمج — عبر هذا التلاشى نفسه — فى صميم عملية « التقدم الخلاق » ، فننتقل إلى موجودات واقعية أخرى ، عبر عملية « الالتقاط » Prehension ، وتكتسب عن هذا الطريق ضرباً من « الخلود الموضوعى » وهكذا نرى أن العالم الذى يصفه لنا وإيتهد هو عالم تغير وصيرورة وسيلان Foux ، تظهر فيه الأحداث أو الوقائع أو الموجودات الواقعية ، ثم لا تلبث أن تنقضى ، ولكن دون أن يكون ثمة

فناء تام أو تلاش مطلق . وهنا يستشهد وايتهد بعبارة لأفلاطون من محاوره طيماوس ، فيقول على لسان الفيلسوف اليوناني الكبير : « ولكن هذا الذي يتصور تحت تأثير الفن ، وبعون من الخس ، دون أن يكون للعقل فيه أى مدخل ، هو دائماً بسبيل الصيرورة ، وفي مرحلة التغير فهو في طريقه باستمرار إلى التلاشى ، دون أن يكون موجوداً حقاً . » ومعنى هذا أن الكون — على نحو ما يتجلى لنا — إنما هو عالم صيرورة ، وسيلان ، وتلاش مستمر . ووايتهد يؤكد أن مقولة « الموجودات الواقعية » (أو « الأحداث » كما يسميها أحياناً) مقولة عامة تصدق على كل شيء : فهي تنطبق على المادة غير الحية كما تنطبق على شتى نماذج الحياة ، وهى تصدق على وجود الإنسان كما تصدق على وجود الله .

وإذا كان وايتهد ينسب إلى الطبيعة ضرباً من الحياة ، فذلك لأنه يرفض منذ البداية تلك التفرقة التقليدية التى اعتاد الفلاسفة إقامتها بين « الطبيعة » و « الحياة » . ورجة وايتهد فى هذا الصدد أنه هيات لنا أن نفهم « الطبيعة الفيزيائية » أو أن ندرك معنى « الحياة » ، اللهم إلا إذا عمدنا إلى المزج بينهما تماماً ، على اعتبار أنهما عاملان جوهريان يدخلان فى تركيب تلك الأشياء « الواقعية حقاً » ، ألا وهى الأشياء التى يتكون من علاقاتها المتبادلة وخصائصها الفردية ، ما اصطالحنا على تسميته باسم « الكون » ، والواقع أن ما فى الموجودات الواقعية ، من تحقيق مستمر ، وصيرورة دائمة . وانتقال حركى دائم ، يضطرنا إلى القول بأن كل ما فى الطبيعة نهب تلك القوة الإبداعية ، أو فريسة لذلك التقدم الخلاق creative advance الذى يتقدم بالكون دائماً نحو المستقبل . وقد يكون من السخف أن نتصور الطبيعة على أنها مجرد « واقعة سكونية » (أو استاتيكية) ، حتى ولو كان ذلك فى لحظة خاطفة خالية من أية ديمومة أو أى استمرار . فليس هناك « طبيعة » فى استقلال تام عن أى « انتقال » ، وليس هناك « انتقال » فى استقلال تام عن أى « استمرار زمانى » . وهذا هو السبب فى أن تصور « الآن الزمنى » على أنه الواقعة البسيطة الأولية ،

إنما هو في رأى فيلسوفنا تصور فارغ لا معنى له على الإطلاق . ووايتهد لا يرى حرجاً أيضاً في أن ينسب إلى كافة « الموجودات الواقعية » ضرباً من « القصد » Aim ، على اعتبار أن كل ما في الطبيعة يتجه نحو المستقبل ، وينزع نحو تحقيق بعض الإمكانيات الضمنية التي هو ميسر لها . ولما كانت العناصر المثالية كثيراً ما تتدخل في مجرى العمليات الإبداعية ، فإن حركة القصد التي تدفع بالموجودات الواقعية نحو المستقبل تمثل بالضرورة عنصراً هاماً من عناصر « الأحداث » في الطبيعة . وليس أسير على « العلم » بطبيعة الحال من أن ينكر وجود مثل هذه « الحركة القصدية » ، لكن يلزم حدود « الوضعية » الضيقة التي لا تريد أن ترى في الطبيعة سوى مجموعة من الأحداث المفككة العمياء التي لا رابطة بينها ولا طائل تحتها ، ولكن من المؤكد أن مثل هذا العمى الإرادي من جانب العلم الطبيعي لن يعينه كثيراً على فهم الدلالة الحقيقية للخبرة البشرية ^(١) .

فكرة « الله » في فلسفة وايتهد

وهنا قد يبدو — لأول وهلة — أنه لا موضع لفكرة « الله » في مثل هذا المذهب المعنوي الذي ينسب إلى الطبيعة حياة ، ومبادأة ، وطاقة إبداعية ؛ ولكن وايتهد — مع ذلك — يتحدثنا عن « الله » بوصفه « كائناً واقعياً » يدخل في نطاق « المقولات » ، وإن لم يكن متولداً عن أى موجود من الموجودات الواقعية الأخرى . وعلى حين أن كافة الموجودات الواقعية الأخرى (فيما عدا الله) هي بمثابة « أعراض » أو « أحداث » أو « مناسبات » Occasions نجد أن الله في نظر وايتهد هو الموجود الواقعي الأواحد الذي لا يمكن اعتباره « عرضاً » أو « حدثاً » أو « مناسبة » ، وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن لكل « حدث واقعي » بناء مزدوجاً يتكون من قطب جسمي أو مادي وقطب

(1) A. N. Whitehead : " Modes of Thought " , N - Y . , 1958 , pp. 202 — 204 .

آخر نفسى أو ذهنى . والقطب الجسمى هو الذى يسمح للحدث الواقعى بأن « يلتقط » أو « يستحوذ » على غيره من الأحداث الواقعية الأخرى ، فى حين أن من شأن القطب النفسى أن يجعل فى إمكان الحدث الواقعى « التقاط » الموضوعات الأزلية أو الاستحواذ عليها . وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الله فإنه يملك هو الآخر بناء مزدوجا ، أو طبيعة ثنائية : طبيعة أولية سابقة : Primordial nature ، وطبيعة ناتجة أو لاحقة : Consequent nature والطبيعة الأولية التى تتمثل فى عملية إدراك جميع الموضوعات الأزلية واشتراء العمل على تحقيقها ، تقابل « القطب العقلى » (أو النفسى) الموجود لدى الكائنات الواقعية ، فى حين أن الطبيعة اللاحقة (أو الناتجة) التى هى بمثابة نتيجة لرد فعل الكون بإزاء الله ، تقابل القطب المادى (أو الجسمى) الموجود لدى الكائنات الواقعية ^(١) .

ولكن ، إذا كان « العالم » فى نظر وايتهد أشبه ما يكون بعملية صيرورة مستمرة تدفع بكافة الأشياء نحو الجدة ، بفعل قوة إبداعية غير محدودة وغير متناهية ، فإذا عسى أن يكون دور « الله » فى مثل هذا الكون ؟ هنا نجد أن الإجابة على هذا السؤال تضطرنا إلى تمييز نزعة وايتهد « التأليمية » عن تصور كل من أرسطو وفلاسفة المصور الوسطى لله . فأرسطو (مثلا) قد جعل من الله المحرك الأول الذى لا يكثر بخليقته ، فى حين أن اللاهوت الوسيط قد نسب إلى الله صفات تتناسب مع « قيصر » أكثر مما تتناسب مع الله ! وأما وايتهد فإنه يستوحى الخبرة الدينية (التى تقوم أولا وبالذات على « المحبة ») من أجل إقامة مذهب الدينى وفلسفته التأليمية . وهذا هو السبب فى أننا لا نراه يحرص على تقديم أدلة عقلية على وجود الله ، بل نجده يقتصر على توضيح الوقائع المباشرة للخبرة الدينية ، مستندا فى ذلك إلى أمس ميتافيزيقية مستمدة من مذهب النظرى . وهنا يقرر وايتهد أن الله — بوصفه طبيعة

(1) Cf. Zakaria Ibrahim [Boctor. : "Le problème religieux chez ! Whitehead." , Paris , 1954 , Ch. III. (Thèse de Doctorat.)

أولية — هو عبارة عن «إمكانية» أو «قوة» Potentiality غير محدودة أو لا متناهية . والله — من هذه الناحية — «وحدة» مليئة بالإدراكات التصويرية (المتأيزة عن شتى الإدراكات الحسية) ، وبالتالي فإنه يفتقر إلى ملاء الواقعية (أو التحقق) . ومعنى هذا أن الله بوصفه طبيعة أولية يفتقر إلى الواقعية أو الوجود الفعلي ولكنه فعل إبداعي حر ، من حيث هو «وحدة» إدراكات تصويرية وعمليات ذهنية . وليس من شأن الأحداث الجزئية التي يتكون منها العالم الواقعي أن تؤثر على طبيعة الله الأصلية أو أن تنحرف بالله عن مقصده الاسمي . وعلى حين أن العالم الواقعي يفترض (أو يستلزم) وجود الله بوصفه طبيعة أولية ، نجد أن الله — بوصفه طبيعة أولية — لا يفترض (أو لا يستلزم) وجود العالم الواقعي . وكل ما يقتضيه الوجود الإلهي — بوصفه طبيعة أولية — إنما هو الطابع العام المجرد للقوة الإبداعية (التي هو منها بمثابة النموذج الاسمي) . هذا إلى أن الله — من حيث هو طبيعة أولية — يمثل إمكانية غير محدودة أو قوة لا متناهية تشتمل على شتى الموضوعات الأزلية ، فضلا عن أنه يتكفل بتفسير النظام الذي تقتضيه عملية ظهورها في عالم الصيرورة . ومعنى هذا أن الله يمثل «مبدأ تحديد» Principle of limitation أو «تعيين» ، يجمي فيحدد — من بين جميع الممكنات اللامتناهية الماثلة في عالم الموضوعات الأزلية — تلك الممكنات التي سوف تتحقق بالفعل . وإلى جانب هذا وذلك ، يقرر وابتدأ أيضاً أن الله «موضوع رغبة» أو «مثار وجدان Feeling» ، فهو الذي يوفر الشروط اللازمة لكل «مقصد ذاتي» ، وهو الذي يوجه العملية نحو حالة الاشباع النهائية .

وأما طبيعة الله الناجمة أو اللاحقة Consequent فهي في نظر وايتهد طبيعة مشتقة ، تعبر عن رد فعل العالم بإزاء الله . ومعنى هذا أن طبيعة الله اللاحقة خاضعة — في جانب منها — لعملية «التحقق الفعلي» التي تتم في العالم الواقعي . وفي استطاعة الله (من حيث هو طبيعة لاحقة) أن يشارك في ملاء الإدراكات الحسية للعالم الواقعي ، بقدر ما تجيء هذه الإدراكات

فتتحقق موضوعياً في الله . هذا إلى أن الله يشارك كل حدث واقعي وكل رابطة علاقية عالمياً الواقعي . ولو أننا نظرنا إلى الله باعتباره « طبيعة لاحقة » ، لسكان لنا أن نقول إنه مشروط بالعالم . ولا غرو ، فإن طبيعة الله اللاحقة مقترنة بالتقدم الخلاق للأحداث الواقعية خلال عملية تحققها المعنى ... وعلى حين أن طبيعة الله الأصلية أو الأولية حرة ، كاملة ، أزلية أبدية ، وإن كانت في الوقت نفسه لا شعورية وقاصرة فعلياً ، نجد أن طبيعته اللاحقة أو الناتجة محددة ، ناقصة ، دائمة ، واعية (أو شعورية) واقعية إلى أقصى حد . هذا إلى أن الله — من حيث هو طبيعة لاحقة — علاقة خاصة بالعالم قوامها « العناية » . وإذا كان ثمة مظهر تتجلى من خلاله محبة الله وعنايته ، فذلك هو حرص الله واهتمامه بالألأ يضع شيئاً في العالم . وآية ذلك أن الله ينقذ كل مافي العالم ، ويعمل على استبقائه في صميم ذاته . وتظهر العناية الإلهية أيضاً في شتى آيات الحكمة الإلهية ، وكافة أعمالها . وهكذا نجيء الحكمة الإلهية اللامتناهية فنضع موضع الاستعمال حتى ذلك الذي قد يبدو من وجهة النظر الزمانية مجرد حطام لا يصلح لشيء ! ولأن فإن طبيعة الله اللاحقة هي التي تجعل في الامكان قيام نقطة تماس وعلاقة تبادل بين الله والعالم . ولا بد لأحداث العالم الزماني من أن تخضع لضرب من التحول أو التغير حينما تمر عبر محبة الله وحكمته ، وعندئذ سرعان ما تنعكس على العالم محبة الله وحكمته . وهكذا ينتهي وابتد إلى القول بأن التعريف النهائي لله هو أنه « الرفيق الأهل » ، أو « الشريك الاسمي » ، أي ذلك « صاحب الطوف » الذي يمتلئ صدره علماً ويفيض قلبه حباً ! « إنه الرفيق المتألم الذي يفهم » — على حد تعبير وايتهد^(١) .

(1) Cf. A. N. Whitehead : "Process and Reality." (quoted by Magill , in : "Masterpieces of World Philosophy." , p. 928 .)

نظرة ختامية إلى فلسفة وايتهد

من كل ما تقدم يتبين لنا أن وايتهد قد قطع أشواطاً بعيدة ، ابتداء من نقطة انطلاقه الواقعية ، حتى مذهبه العضوى الذى وجد فيه البعض إغراقاً فى الشطحات الميتافيزيقية¹ وعلى الرغم من أن فيلسوفنا قد قدم لنا مذهباً ميتافيزيقياً منسقاً ، قوامه التآليف بين الاطار المنطقي الرياضى الذى هو بطبيعته أزلى أبدي ثابت ، والصيرورة الطبيعية المتغيرة للأشياء الواقعية الحادثة التى هى بطبيعتها متداخلة متفاعلة متجمعة ، إلا أن فكرة « العلاقات الباطنية » (أو الداخلية) internal relations قد بقيت هى العصب الحيوى فى كل فلسفته ، مما حدا بالبعض إلى التقريب بينها وبين بعض الفلسفات المثالية .⁽¹⁾ صحيح أن وايتهد قد أراد لفلسفته أن تظل تجريدية تفسر الطبيعة بالطبيعة ، ولا تلجأ فى تعميماتها الوصفية إلى أى مبدأ عال على الطبيعة ، ولكن من المؤكد أن بعض أحداث وايتهد عن « الموضوعات الأزلية » قد أوقعت فى ظن جماعة من مؤرخى الفلسفة أنه قد اقتصر على العودة إلى نظرية أفلاطون فى « المثل » ، وفات هؤلاء أن « الكائنات الأزلية » التى تحدث عنها لم تكن سوى « مبادئ تحديد مجردة صرفة » دون أن تكون لها أدنى خصائص كيفية على طريقة المثل الأفلاطونية .

وربما كان من بعض أفضال فلسفة وايتهد على الفكر المعاصر أنها قد أرادت أولاً أن تخلصه من « الثنائية » الديكارتية بكل آثارها ، فلم تقبل أية صورة من صور « الازدواج » ، سواء بين الطبيعة والحياة ، أم بين البدن والنفس ، أم بين المظهر والمخبر ، أم بين الظاهرة والشيء فى ذاته ... الخ . وعلى الرغم من أن وايتهد قد قبل وجهة نظر العلم إلى الطبيعة ، إلا أنه قد أراد للخبرة العلية أن تزيد نفسها ثراء بكل ما حفلت به تجارب العلماء وخبرات

(1) Cf. Quinton : « Contemporary British Philosophy . » in : « A Critical History of Western Philosophy . » , 1964 , p. 535 .

الفنانين من «قيم» و «كيفيات» . هذا إلى أن وابتد قد حاول ثانياً أن يخلص الفكر البشرى من وهم «التحديد الموضعى» الذى كان يصور للبعض أن لكل شئ مكانه المحدد البسيط ، وأن لكل حدث موضعه الخاص المستقل ، فى حين أن الحقيقة هى أنه ليس ثمة أحداث منفردة منزهة ، كما أنه ليس ثمة وقائع مفككة منفصلة . ولعل هذا ما حدا بوايتد إلى القول بأن كل شئ هو — بمعنى ما من المعانى — فى كل مكان ، وفى جميع الأزمنة ، ! وليس حديث فيلسوفنا عن «النظام الاجتماعى» ، للحادثات ، وطابع «المعية» الذى تتصف به الأشياء ، سوى مجرد تعبيرين مختلفين عن إيمانه العميق بوجود «ترابط» بين شتى أجزاء العالم . وإذا كان وابتد قد استعاض عن تشبيه العالم بآلة : machine ، بتشبيهه بالجهاز العضوى : organism ، فما ذلك إلا لأنه قد وجد فى الكون «وحدة عضوية» تجمع بين أجزائها علاقات التفاعل ، والتبادل ، والتكامل . وهكذا أحال وابتد الطبيعة بأسرها إلى «كائن عضوى» تجمع بين شتى مظاهر نشاطه وضرورة حيوية خلقة تربط بين ماضيه وحاضره ومستقبله ومهما كان من أمر التعقيد الاصطلاحي الذى حفلت به لغة وابتد الفلسفية ، بل مهما كان من أمر ذلك المزج المذهبي الذى قام به حين أدخل فى فلسفته الكثير من العناصر الهجينة المختلطة ، فقد استطاع الفيلسوف الانجليزى الكبير أن يقدم لنا نسقاً فكرياً أصيلاً ، ما زال يلتقى الكثير من الاهتمام من جانب عشاق «المذاهب الميتافيزيقية الكبرى» . . .

الفلسفة التحليلية

جورج إدوارد مور

(١٨٧٣ - ١٩٥٨)

فيلسوف « الذوق الفطري » ورائد حركة « التحليل »

ليس من شك في أن الصلة وثيقة بين « النزعة التحليلية » و « النزعة الواقعية » : فإن كلا منهما قد نشأت — في الأصل — كرد فعل ضد النزعات المثالية بصفة عامة ، وضد الاتجاه الميچيل بصفة خاصة . ولم يكن جورج إدوارد مور — في بداية عهده بالفلسف — سوى داعية من دعاة النزعة الواقعية ، بدليل أن شهرته الفلسفية قد اقترنت منذ البداية بالبحث القيم الذي كتبه عام ١٩٠٣ في « دحض المثالية » : *Refutation of Idealism* . ولكن المفكر الإنجليزى الكبير لم يلبث أن اتجه نحو « التحليل » في معالجته للعديد من مسائل الفلسفة والأخلاق ، فكان أن تلاقى — فكرياً — مع اثنين من أعلام الفكر الفلسفى المعاصر : ألا وهما برتراند رسل ، ولديج فتنجشتين . وقد تألفت من ثلاثهما مدرسة جديدة في الفلسفة هي المدرسة التحليلية التى عرفت أحياناً باسم « مدرسة كبرديج » ، وكان لها تأثير كبير على حركة أخرى من حركات الفكر المعاصر ، ألا وهي حركة « الوضعية المنطقية » التى نشأت في فينا .

سيرة مور وإنتاجه الفكرى

وقد ولد جورج إدوارد مور في لندن عام ١٨٧٣ من أسرة متوسطة كان عاهلها يعمل طبيباً ، وكانت تضم ولدين آخرين نبغ أحدهما كشاعر . وقد أتم مور تعليمه الثانوى في سن الثامنة عشرة ، ثم دخل جامعة كبرديج عام ١٨٩٢ ، فأففق عاميه الأولين في الدراسة الكلاسيكية ، ولم يلبث أن تحول إلى دراسة العلوم الإنسانية ، فنبغ في مادة « الأخلاق » وكان ترتيبه الأول

في الفلسفة . وقد كتب مور في تلك الفترة رسالة أكاديمية عاجل فيها موضوعين هامين ، ألا وهما : معنى الذات « التجريبية » ، والذات « المتعالية » في كتابات كانط الأخلاقية ، ومفهوما « العقل » و « الفكرة » ، مع إشارة خاصة إلى « منطق » برادلي . وقد عدل مور من هذين البعثن فيما بعد ، ونشرهما في مجلة « عقل » Mind على صورة مقالين ، كان عنوان الأول منهما هو « الحرية » ، والثاني : « طبيعة الحكم » . وأما كتاب مور الأول ، ألا وهو كتاب « المبادئ الأخلاقية » : Principia Ethica ، فقد صدر عام ١٩٠٣ . ويكفي أن يطالع المرء على إشارات الباعثين المديدة إلى هذا الكتاب ، وتعليقاتهم إلى لا حصر لها على الكثير من القضايا الواردة فيه ، حتى يدرك السبب الذي من أجله أصبح كتابا « كلاسيكيا » حديثا في مضمار الدراسات الأخلاقية . وقد التقى مور برسل (الذي كان يكبره بسنتين) في كمبردج ، فكان أن أخذ عنه الكثير ، وإن كان رسل نفسه قد اعترف لصديقه مور بالكثير من الأفضال ، حتى لقد ذهب إلى أن مور كان إمامه الزائد في الثورة على الفلسفة المثالية ، والرغبة في التحرر من « هيكلية » برادلي وأمثلة من رجالات الفكر الإنجابي . ولكن من المؤكد أن مور أيضاً قد تحول إلى دراسة الفلسفة (في البداية) تحت تأثير رسل ، فضلا عن أنه قد أقاد الكثير من قراءته لبعض مؤلفات رسل الأولى في المطلق ونظرية المعرفة . وقد دامت صلة الصداقة بين كل من رسل ومور ، حتى بعد تخرجهما من الجامعة ، ثم كان أن تلاقيا ثانية في كمبردج نفسا زميلين في التدريس ، فضلا عن تلك « القرابة الروحية » التي طالما جمعت بين آرائهما الفلسفية . . .

وقد كان بدء عهد مور بالتدريس في كمبردج هو عام ١٩١١ حينما عين محاضراً في « علم الأخلاق » . وظل مور يشغل هذا المنصب لمدة أربعة عشر عاماً ، كان يحاضر خلالها أيضاً في علم النفس والميتافيزيقا . وفي عام ١٩٢١ أصبح فيلسوفنا رئيساً لتحرير مجلة « عقل » Mind ، بعد تقاعد الأستاذ ستاوت G. F. Stont . ثم خلف مور الأستاذ جيمس وارد Ward أستاذاً

للفلسفة في جامعة كبرديج ، وأصبح « زميلاً » في « ترينيتي » Trinity . وفي عام ١٩٥١ منح مور وسام الاستحقاق . وظل فيلسوفنا يمارس نشاطه الفكري أستاذاً ، وكاتباً ، ومؤلفاً ، حتى وافته المنية عام ١٩٥٨ ، بعد أن كان صيته قد ذاع في معظم الأوساط الفلسفية بانجلترا .

ومن أشهر المؤلفات التي أصدرها مور في حياته (إلى جانب كتاب « المبادئ الأخلاقية » ، الذي سبقته الإشارة إليه) كتاب « الأخلاق » (عام ١٩١٢) وكتاب « دراسات فلسفية » Philosophical Studies (عام ١٩٢٢) ، ثم كتاب « بعض مسائل رئيسية في الفلسفة » Some Main Problems of Philosophy (عام ١٩٥٣) . وقد ساهم مور بنشاط كبير في العديد من المجلات الفلسفية بانجلترا ، كما اشترك في جلسات الكثير من الجمعيات الفلسفية (خصوصاً الجمعية الأرسططاليسية) . وقد جمعت بعض مقالات مور المتناثرة (وعلى رأسها مقالة المشهور في الدفاع عن الذوق الفطري) ، ف نشرت في مجلد واحد (عام ١٩٥٩) تحت عنوان : « مقالات فلسفية » : Philosophical Papers . ولا يفوتنا أن نشير إلى « السيرة الذاتية » و « الرد على النقد » ، اللذين ظهرا لمور في الكتاب الضخم الذي أصدره الأستاذ شيلب : Schilpp عام ١٩٤٢ (ضمن مجموعة « مكتبة الفلاسفة الأحياء ») تحت عنوان : « فلسفة ج . إ . مور » : The Philosophy of G. E. Moore .

الروح العامة لفلسفة مور

قد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن كل — أو جل — اهتمامات مور الفلسفية قد اتجهت نحو مسائل تحليلية ونقدية . فلم يكن لدى مور أدنى إيمان بإمكان وضع أى نسق عقلى ، أو بناء أى مذهب ميتافيزيقي ؛ ومن ثم فقد انحصر الجانب الأكبر من نشاطه الفلسفى في الكشف عن المغالطات والأخطاء وشتى ضروب الخلط التي طالما حفلت بها مذاهب الفلاسفة ، وهذا ما عبر عنه هو نفسه في سيرته الذاتية حينما كتب يقول : « ما كان للعالم

أو العلوم — فيما أحسب — أن توسى إلى بآية مشكلات فلسفية . وأما الذى أوحى إلى بعض المشكلات الفلسفية فقد كان هو تلك الأمور التى سبق للفلاسفة آخرون أن قالوها عن العالم والعلوم . ففى العديد من المسائل التى أوحى بها إلى عن هذا السبيل ، وجدتني — وما زلت أجدني — شغوفاً بالبحث كل الشغف . وقد كانت هذه المسائل على نوعين رئيسيين : النوع الأول منهما هو مشكلة العمل على بلوغ درجة حقيقية من الوضوح بخصوص ما قاله فيلسوف معين أو ما كان يعنيه حقاً بما قال ، والنوع الثانى هو مشكلة الكشف عن الأسباب الحقيقية الكفيلة بإقناعنا بأن ما قاله كان حقاً — وأو على العكس — كان باطلاً .^(١) والواقع أن الجانب الأكبر من « الجهد الفلسفى » الذى بذله مور ، لم ينحصر فى فحص حقيقة ما يقال عادة فى الحياة للعادية ، أو معنى القضايا العلمية من حيث هى كذلك (فإن مور كان يعتقد أن ناسك هذا معناه المعروف ، وأنه بلا شك صادق فى كثير من الأحيان) ، وإنما انحصر جهده الفلسفى فى تحليل هذا المعنى ، فكان مور يفحص آراء غيره من الفلاسفة ، لى يرى ما قد تعنيه تلك الآراء ، وما إذا كانت صادقة . نأى كاذبة ، خصوصاً وأن الفلاسفة كثيراً ما اصطنعوا من التحليلات ما كان يتعارض فى نتائجه مع الحق المسلم به فى العادة ، أو مع معنى ما كانوا هم أنفسهم يحملونه .

وقد كتب مور عام ١٩٠٠ مقالاً عن « الضرورة » قال فيه إنه لا يحرص فى هذا البحث على الكشف عن الأشياء الضرورية ، أو التحقق مما إذا كانت القضايا التى نحكم فيها بأن « ضرورية » صادقة أو كاذبة ، بل كل ما يعنيه هو تحديد معنى الضرورة ، أو معرفة تلك الصفة التى ننسبها إلى الأشياء حينما نقول عنها إنها ضرورية^(٢) : وواضح من هذه العبارة أن مور يقم تفرقة

(1) P. A. Schilpp (editor) : "The Philosophy of G. E. Moore ." Evanston , N — Y , 1942. (autobiographical notes).

(2) Moore : - Meaning of Necessity - , in "Mind" , 1900 , pp . 289 — 304 ..

أساسية بين «الحق Truth» و «المعنى Meaning» ، لكي يقصر مهمة «التحليل» على دراسة «المعنى» (دور «الحق») . فليست المشكلة عند فيلسوفنا هي : ماذا نعرف ؟ ، بل المشكلة هي : ماذا نعى بهذا الذى نقول . إننا نعرفه ؟ وحينما كتب مور دقا-ه عن «الدوق الفطرى» أو «الإدراك الفطرى» (عام ١٩٢٥) ، فإنه لم يرد من وراء هذا الدفاع سوى أن يبين لنا كيف أنه يختلف عن أولئك الفلاسفة الذين يشكون في «صدق» القضايا التى تنجى بها المعتقدات القائمة على «الدوق الفطرى» . لأنه يرى أن هذه القضايا نموذج للتعبير الواضح الصريح ، فضلا عن أن لها من المعاني ما نفهمه جميعاً دون أدنى لبس أو غموض . وإنما الذى أنصرف إليه كل اهتمام مور في هذا البحث هو العمل على «تحليل» معاني تلك القضايا ، من أجل فهم عناصرها ومقوماتها اودلالها فهماً صحيحاً . والفارق بين مور وغيره من الفلاسفة في هذا الصدد أن هؤلاء قد خلطوا بين «صدق» تلك القضايا (وهو مالا يشك فيه أحد منا على الإطلاق) وبين «معرفة معناها» (وهو ما يستلزم جهداً شاقاً من أجل التوصل إلى تقديم تحليل صحيح لمعناها) ، في حين أنه هو قد فرّق منذ البداية بين «الصدق» و «المعنى» ، فكان «التحليل» عده بمثابة «منهج فلسفى» . أصيل يرسى إلى إدراك «عاصر» للمعنى ، التى تتلوى عليها في العادة قضايا «الدوق الفطرى» أو «الحس المشترك» : Common Sense وإذا كان كثير من الفلاسفة قد شكوا في صحة تلك القضايا (كالفرضية القائلة مثلاً بأن الأرض قد وجدت منذ آلاف السنين في الماضى البعيد ، أو القضية القائلة بأن هناك في الخارج أشياء مادية . . . الخ) ، فإن مور يشك في صحة «التحليلات» التى قدمها هؤلاء الفلاسفة لأمثال تلك القضايا ، مؤكداً في الوقت نفسه أن أحداً من الفلاسفة لم يستطع — حتى الآن — أن يقدم لنا تحليلاً صحيحاً لهذه القضايا التى لا يشك هو في صحتها . ونظراً لأنها وليدة «الدوق» أو «الإدراك الفطرى» .

ولو شئنا الآن أن ن عقد مقارنة سريعة بين «التحليل» . عند مور وبين هذا المنهج نفسه عند غيره من الفلاسفة التحليليين ، لكان في وسعنا أن

تقول إن فيلسوفنا يتفق مع هؤلاء في القول بضرورة معالجة المشكلات الفلسفية من زاوية اللغة ، التي تصاغ فيها عادة تلك المشكلات . فالجهد الفلسفي لا بد من أن ينحصر أولاً وبالذات في تلك العملية التحليلية التي يضطلع بها الفيلسوف حين يفحص « الصيغ » التي وضعت على نحوها تلك المشكلات ، و « الأحكام » التي صيغت في عباراتها نتائجها النهائية . وفي مثل هذه الأحوال ، لا بد من أن يجد الفيلسوف نفسه مضطراً إلى القيام بجهد لغوي شاق من أجل استبعاد شتى مظاهر اللبس والغموض ، حتى يجنب الفلسفة مشقة إضاعة وقتها في العمل على حل مشكلات زائفة لن يكون من شأنها سوى أن تقود الفيلسوف — من حيث لا يدري — إلى ضروب عديدة من التناقض والاستحالة والمفارقة . وحين يفرغ الفيلسوف من هذه العملية التوضيحية ، فهناك لا بد من أن تخفى تماماً أمثال هذه المشكلات التي كان يظن أنها « مشكلات حقيقية » أصيلة . . .

يبد أن ثمة منهجاً آخر اختص به مور — دون غيره من فلاسفة التحليل — ألا وهو طريقة الالتجاء إلى « الذوق القطري » أو « الحس المشترك » من أجل الاستناد إلى هذا النوع من الإدراك في حل بعض المشكلات الفلسفية . ومور مقتنع تمام الاقتناع بأن الرجل العادي على حق حين يؤكد أن المنضدة موجودة ، وأن الناس الآخرين موجودون حتى حين لا نلاحظهم وأن الزمان واقعي ... الخ . وكل ما علينا أن نفعله هو أن نحدد المعنى الذي تنطوى عليه أمثال هذه الأحكام ، حتى ندحض أقوال أولئك الفلاسفة الذين يزعمون أن المنضدة هي « مجرد فكرة » ، وأنه ليس للناس الآخرين سوى وجود ظاهري ، وأن الزمان لا واقعي . وليس من شك في أن تحديد هذا المعنى يستلزم تحليلاً دقيقاً للغة ، حتى يكون في وسعنا أن نقرر بكل تأكيد المقصود بأمثال تلك العبارات . ولكن بعض النقاد يذهبون إلى أن مور قد أراد لهذا التحليل أيضاً أن يكون وسيلة نستعين بها من أجل الحكم على صدق (أو كذب) أمثال تلك الأحكام .. وتبعاً لذلك ، فإن التحليل (عند مور)

لا يقف عند عملية توضيح المشكلات ، بل هو يمتد أيضاً إلى حلها . والسبب في ذلك أن مور (فيما يرى بعض هؤلاء الشارحين) كان يؤمن بأن البشر الذين يصدرون في مثل هذه الأحكام عن ذوقهم الفطري ، لا يمكن أن يكونوا مخدوعين في معتقداتهم الأساسية الجوهرية .

ومهما يكن من شيء ، فقد تصور مور « الفلسفة » على أنها نشاط ذهني ينحصر أولاً وبالذات في عملية إعطاء « الأسباب » Reasons أو تقديم « المسوغات » . وهو يرى أننا حين نتحدث عن « الأسباب » أو « المسوغات » فنحن نعني الأسباب الوجبة Good Reason أو المسوغات المقبولة ، نظراً لأن لدى السواد الأعظم من الناس « أسباباً » واهية أو « مسوغات » ضعيفة ، لكافة معتقداتهم . وهناك اختلاف كبير بين عملية إعطاء الأسباب الوجبة في الفلسفة ، وعملية إعطاء الأسباب الوجبة في المنطق : لأن المهم في المنطق هو إعطاء الأسباب الشكلية Formal ، في حين أن الأمر على خلاف ذلك تماماً في الفلسفة . والواقع أن المنطق عملية تبرهن فيها على أن كذا « يلزم » بالضرورة عن كذا . والمناطق يستخدمون علاقة « اللزوم » بمعنى ضيق ، في حين أن الفلاسفة (وحدهم) هم الذين يستخدمون هذا الاصطلاح بمعنى شعبي واسع يفهمه الجميع . ومور يرى أن ما هو « مفهوم » ليس في حاجة إلى « تعريف » أو « تحديد » . والفلسفة مفهومة من قبل الجميع ، حتى حين يكون ثمة « سوء تفاهم » حول بعض المشكلات الفلسفية . وقد لاحظ فيلسوفنا يوما — في أحد دروسه الميتافيزيقية — أن ثمة معنى من معاني كلمة « يفهم » يصبح لنا بمقتضاه أن نقول إن هناك « فهماً » حتى يكون ثمة « سوء تفاهم »^(١) وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الفلسفة هي ما نفهمه جميعاً ، أو على الأصح إن الفلسفة هي الذوق أو الإدراك الفطري^(٢) .

⁽¹⁾ S. Radhakrishnan (editor). "History of Philosophy, Eastern and Western" , vol. II. , London , Allen & Unwin , 1957 , p.381.

دحض مور للمذهب المثالي

وثمة مشكلة فلسفية عني مور بدراستها عنابة كبرى في كتابه «دراسات فلسفية» (سنة ١٩٥٢) ، وتلك هي مشكلة المثالية . ومور يبدأ دراسته لهذه المشكلة بأن يقول إن المثالية الحديثة تقرر أن الكون في صميمه «روحي» ، Spiritual . ومعنى هذه العبارة أن الكون : (أولا) يختلف كل الاختلاف في الواقع عما يبدو لنا ، وأنه ينطوي (ثانيا) على عدد كبير من الكيفيات أو الصفات التي يبدو أنه لا يتمتع بها . والمحور الرئيسي الذي يدور حوله المذهب المثالي هو القول بأن «وجود الشيء هو قابليته الإدراك *Esse est percipi* بمعنى أن وجود الموضوع هو وقوعه في خبرة الذات . ولما كانت خبرة الذات بطبيعتها روحانية ، كان الوجود كله (في رأى أصحاب المذهب المثالي) روحانيا ومور يعترف بأن دحض هذه القضية قد لا يكفي لحدم المذهب المثالي بأسره ، ولكنه يرى مع ذلك أن في الكشف عن تهايتها هدماً لحجة أساسية من حجج المذهب المثالي . وتبعا لذلك فإن الكشف عن بطلان القول بوجود هوية أو تكافؤ بين «الوجود» *Esse* وقابلية الإدراك سيكون هو الكفيل بإضعاف حجة أنصار المثالية .

وهنا يتساءل مور قائلاً : ماهى الحجة التي يستند إليها المثاليون حين يقولون إن وجود الشيء هو قابليته للإدراك ؟ أو بعبارة أخرى : ماهو نوع العلاقة الضرورية القائمة في نظرهم بين «الوجود» و«قابلية الإدراك» ؟ يبدو لنا أننا هنا يزاء علاقة ضرورية مزنوع تلك التي تقوم بين الشيء وصفاته (أو كفياته) . وآية ذلك أنهم يتصورون علاقة اللون الأزرق بالوعى على غرار علاقة اللون الأزرق بالخرزة الزرقاء . ولما كانت العلاقة القائمة بين «الوجود» و«قابلية الإدراك» هي كالعلاقة القائمة بين الشيء وصفاته ، فقد ترتب على ذلك أن يكون قولنا بأن «شيئاً ما موجود» مساوياً تماماً لقولنا بأن «هذا الشيء» مدرك ، وذلك لأنه إذا وجد الشيء ، فقد وجدت كفياته أو صفاته أيضاً . ولكن هذا خطأ صراح — فيما يقول مور — وما يوقع

الفيلسوف المثالي في هذا الخطأ الفاضح إنما هو تحليله الناقص للخبرة ، إذ نراه يرجعها إلى عنصرين أو مقومين فقط ، ألا وهما المضمون Content والوجود : Existence ، في حين أن للخبرة ثلاثة مقومات ألا وهي : ذلك العنصر الفريد الذى نسميه باسم « الوعى » ، ثم تلك العلاقة الفريدة التى تنشأ بين الوعى وبين « الموضوع » ، على اعتبار أن الموضوع هو العنصر الثالث من عناصر الخبرة . وتبعاً لذلك فإن مور يقيم في داخل كل إدراك حسي تمييزاً واضحاً بين الشعور أو الوعى Awareness من جهة ، وبين مضمون الوعى Content of the awareness من جهة أخرى . فالإحساس باللون الأزرق (مثلاً) يختلف عن الإحساس باللون الأخضر ، نظراً لأننا هنا بازاء مضمونين مختلفين ، ولكن الإحساس باللون الأزرق يشبه الإحساس باللون الأخضر من حيث إن كلا منهما يمثل حالة من حالات الوعى أو الشعور . ولما كان الوعى والمضمون يوجدان دائماً معاً — نظراً لأنه لا يمكن أن يتوافر لدينا وعى بلا مضمون أو مضمون بلا وعى — فقد مال بعض الفلاسفة إلى الخلط بين الاثنين ، دون أن يفتطنوا إلى أن في وسعنا تمييز الوعى عن اللون الأزرق على نحو ما تميز اللون الأزرق عن اللون الأخضر صحيح أن للوعى طابعاً زمبقياً يجعله يفلت دائماً من كل محاولة للإسكابه ، بدليل أننا حينما نعمد إلى تركيب انتباهنا حوله ، فإنه سرعان ما يتلاشى (على الأقل في الظاهر) ؛ ولكننا حينما نضل في النهاية إلى اكتشافه ، فإننا نستطيع عندئذ أن نتحقق من أن ثمة علاقة فريدة تجمعها باللون الأزرق (مثلاً) ، فلا نلبث أن نعبّر عن تلك العلاقة بقولنا إن هذا الوعى هو وعى باللون الأزرق . وعلى الرغم من أن هذا الوعى هو بكل تأكيد « ذهنى » ، إلا أنه ليس ثمة ما يبرر الاستنتاج القائل بأن اللون الأزرق أيضاً لا بد من أن يكون هو الآخر ذهنياً . حقا إن هذه الحجة لا تمدنا بأى أساس منطقي للقول بأن اللون الأزرق ليس ظاهرة ذهنية (أو نفسية) ، ولكنها تنفى الأساس المنطقي الذى قد يستند إليه البعض للقول بأنه كذلك . وتبعاً لذلك فإن الحجة التى أتينا على ذكرها تهدم المذهب المثالي بهدمها لواحد

من الأسباب القوية التي طالما ارتكز عليها المثاليون للقول بأن الوجود في طبيعته روحاني .

وأما النتائج التي يخلص إليها مور من نقده للمذهب المثالي فهي في معظمها نتائج واقعية تقربه - في بعض الأحيان - من المذهب الواقعي الساذج . وآية ذلك أننا نراه يقول أولاً : إنني حين أستشعر إحساساً باللون الأزرق ، فإن الشعور الذي يتوافر لدى عندئذ يكون مرتبطاً بشيء خارجي ، وتبعاً لذلك فإنه لا موضع لإثارة تلك المشكلة التقليدية التي يثيرها الفيلسوف المثالي حين يتساءل عن السبيل إلى الخروج من دائرة أفكارنا ، نظراً لأن مجرد شعوري بأى إحساس إنما يعنى منذ البداية أنني خارج عنه . وأما القضية الثانية التي يقررها مور فهي أن اللون الأزرق موجود بنفس المعنى الذي أقول به من خبرتي الخاصة باللون الأزرق إنها موجودة ، ثم يقرر مور ثانياً أن الموضوع طبيعة واحدة بعينها ، سواء أ كنت على وعي به ، أم على غير وعي به ، بمعنى أن المعرفة لا تؤثر مطلقاً على الشيء المعروف . وعلى حين أن فيلسوفاً مثل بركلي قد ذهب إلى أن الشيء الوحيد الذي أشعر به شعوراً مباشراً هو إحساساتي وأفكاري ، نجد أن مور يؤكد أن وعي بوجود الأشياء المادية في المكان لا يقل (من حيث طابعه المباشر) عن وعي بإحساساتي الخاصة ، لأننا في كلتا الحالتين بإزاء أشياء لها وجودها الواقعي . وليس من حقنا أن نتساءل عما يبرر الاعتقاد بوجود أشياء مقابلة لإحساساتنا في الخارج ، وإنما الأدق إلى الصواب أن نتساءل : ما هي المسوغات التي قد تبرر الظن بأن الأشياء المادية غير موجودة ، في حين أن لوجودها من البدهة Evidence — على وجه التحديد — مثلاً لإحساساتنا نفسها ^(١) ؟

(1) G. Moore : " Philosophical Studies " , N — Y . , 1959 .
pp. 1 — 30 .

مشكلة وجود الآخرين ...

ينتقل مور — بعد دحضه للذهب المثالي — إلى دراسة معتقد أساسي طالما آمن به الناس في كل زمان ومكان ، وشاركهم في ذلك بعض الفلاسفة ، ألا وهو المعتقد المزدوج القائل بأن ثمة شيئاً آخر غير ذاتنا وغير ما ندركه إدراكاً مباشراً ، لا بد من أن يكون موجوداً ، وأن من بين الأشياء الموجودة خارج نطاق ذاتنا ونطاق ما ندركه نحن إدراكاً مباشراً ، أشخاصاً آخرين غيرنا ، لهم أفكار ومشاعر ماثلة لأفكارنا ومشاعرنا . ولما كان الشق الأول من هذا المعتقد المزدوج ينطوي على الكثير من مظاهر الغموض والالتباس ، فإن مور يتجه مباشرة نحو دراسة الشق الثاني الذي يراه أكثر وضوحاً وأيسر فهماً .

وهنا يقول مور إن تساؤلنا عن السبب في إيماننا بوجود الآخرين لا يعنى مطلقاً أنه ليس من حقنا أن نؤمن بذلك ، لأنه قد يكون في وسعنا أن نسلم بهذا المعتقد دون أدنى أساس منطقي ، أو بالاستناد إلى أسس مختلفة تتمام الاختلاف عن تلك التي اعتاد الناس التسليم بها . ومن جهة أخرى ، فإننا لا نتساءل الآن عن الطريقة التي تمكننا على نحوها من الوصول إلى الاعتقاد بوجود غيرنا من الناس : لأنه قد تكون هناك أمور كثيرة تدفعنا إلى الاعتقاد بذلك ، وإن لم يكن من الضروري أن تكون هذه الأمور بمثابة أسس منطقية صالحة لهذا المعتقد . هذا إلى أننا حينما نتساءل عن الأسباب التي تدفعنا إلى التصديق بوجود الآخرين ، فإننا نقى — بطبيعة الحال — تلك الأسباب الوجهية التي لا يمكن أن يرقى إليها الشك . ولكن الفلاسفة قد اختلفوا فيما بينهم حول طبيعة مثل هذه الأسباب ، فليس من الضروري أن تكون الأسباب التي تحفونا إلى الإيمان بوجود الآخرين من قبيل البراهين المنطقية الحاسمة ، وإنما حسبنا أن نصل إلى درجة معينة من الاحتمال نقيم على أساسها اعتقادنا بوجود الآخرين .

ولا بد لثل هذه الأسباب - في رأى مور - من أن تتصف على الأقل بصفتين رئيسيتين : ففى من جهة لا بد أولاً من أن تتخذ طابع التعميم ، بحيث يكون فى الإمكان صياغتها على النحو التالى : « إذا وجدت ١ ، فإن ب أيضاً على العموم لا بد من أن تكون موجودة » . وفى الحالة التى نحن بصددنا ، يمكن أن نقول إنه « إذا قدر لنا أن نستمع إلى بعض الألفاظ ، فإنه لا بد من أن يكون هناك على العموم (أو فى المادة) شخص آخر إلى جوارنا ، يكون هو صاحب الأفكار التى تتكون منها معانى تلك الألفاظ » . والعلاقة التى نحن بصددنا فى هذه الحالة ليست من قبيل العلاقة التى تسارم فيها بالضرورة وجود ب ، بل كل ما يمكن أن نقوله هنا هو إنه « إذا وجدت ١ ، فإن هناك احتمالاً معقولاً ، بالنظر إلى الأحداث الواقعية ، فى أن تحدث ب أيضاً » . ومن جملة أخرى ، لا بد ثانياً من أن يتم الحصول على بداة هذا التعميم من خلال الإدراك الحسى . ولكن مور حريص على توضيح معنى « الإدراك الحسى » فى هذه الحالة ، فذلك نراه يقرر أن البعض قد يظن أننا نذكر أفكار الآخرين حينما نعمد إلى تأويل ما يقولونه ، بينما يتوهم آخرون أن عملية التعميم التى نتحدث عنها تستند إلى الإدراكات الحسية التى سبق للآخرين تحصيلها ، فى حين أن السياق الذى نحن بصددنا (فيما يقول مور) يضطرنا إلى رفض هذين المعنيين من معانى الإدراك الحسى . ثم يستطرد مور فيقول إننا لو طلبنا هذين الشرطين كصفتين أساسيتين لكل « سبب » نستند إليه فى اعتقادنا بوجود الآخرين ، لكان علينا أن نعترف بأنه ليس فى الإمكان العثور على « سبب » من هذا القبيل . وآية ذلك أن كل ما يمكننا الوصول إليه إنما هو التحقق من أن ثمة علاقة تجمع بين بعض إدراكاتنا الحسية وبين طائفة أخرى من هذه الإدراكات الحسية ، دون أن يكون فى وسعنا التحقق من وجود علاقة بينها وبين وجود غيرنا من الناس . وليس معنى هذا أنه لا سبيل مطلقاً إلى البرهنة على وجود الآخرين ، بل كل ما هنالك أنه لا سبيل إلى بلوغ البرهان المطلوب عن هذا الطريق ، أو باصطناع مثل هذا المنهج

وهنا يقرر مور أننا ندرك بالفعل نوعين مختلفين من «الاشياء» : مضامين حسية Sense - contents ، كالتماذج المختلفة من الألوان والأشكال، وإدراكات حسية Perceptions فنحن نستطيع — مثلا — أن ندرك لونا أزرق، ولكننا نستطيع أيضا أن ندرك إدراكا لمثل هذا اللون الأزرق وحينما قال بركلي إن وجود الشيء هو قابليته لأن يكون موضوعا لإدراك ، فإنه كان يعنى بلاسك أنه لكي يوجد أى «مضمون حسى» فإنه لا بد له من أن يدرك (بفتح الراء) ، ولكنه لم يعن أنه لا بد للإدراك الحسى نفسه من أن يدرك لكي يكون موجودا . ثم يتساءل مور بعد ذلك فيقول : «ولكن» ، إذا كان فى إمكان الإدراكات الحسية أن توجد دون أن تكون موضوعا لإدراك ، فلماذا لا يكون فى إمكان المضامين الحسية أيضا أن توجد دون أن تكون هى الأخرى موضوعا لإدراك ؟ ، ويعقب مور على هذا التسؤل بقوله إنه ليس هناك — بكل تأكيد — أى ضرب من ضروب «التناقض الدائى» فى مثل هذا الاحتمال .

إننا هنا — إذن — بإزاء ذلك النوع من «الأدلة» ، الذى يفتقر إليه مور . ويضرب لنا مور مثلا فيقول إن بعض المضامين الحسية (كأن تمسك يد الإنسان لجأة بقدمه على نحو خاص) تنهى فى العادة مسبوقه بمضامين أخرى حسية (كأن يستشعر المرء ألما من نوع خاص) . وحينما يدرك الإنسان حركة عاتلة لدى شخص آخر ، فإنه يستطيع أن يستنتج أنه لا بد من أن تكون لدى هذا الشخص إحساسات عاتلة (وإن كان المرء فى هذه الحالة لا يستطيع إدراكها ، مع علمه فى الوقت نفسه بأن علاقاتها بحركات الشخص الآخر تشبه علاقة إحساساته هو الخاصة بحركاته) . ومثل هذا الدليل — فيما يقول مور — يثبت احتمال وجود أشخاص آخرين تكون لديهم مشاعر (أو إحساسات) تشبه مشاعرنا نحن (أو إحساساتنا نحن) . وبهذا المعنى يكون الأساس الذى يستند إليه اعتقادنا بوجود الآخرين هو افتراضنا لامكان وجود «المضامين الحسية» دون أن تكون موضوعا لإدراك ، مما يسمح لنا بافتراض إمكان قيام علاقات عاتلة بين المضامين الحسية ، وبالتالي

فقد يكون من حقنا أن نستنتج من وجود مضامين حسية مدركة ، وجود مضامين حسية أخرى غير مدركة (بالفعل) . ^(١) . وهكذا ينتهى مور من تحليله لمقومات اعتقادنا بوجود الآخرين إلى القول بأن ثمة احتمالاً كبيراً يدفعنا إلى تصديق ما يظهرنا عليه ذوقنا الفطرى (أو حسنا المشترك) من أن الكون أيضاً عدداً كبيراً من الأفعال الذهنية مصدرها وعى الآخرين ..

مشكلة العلاقات

أهى خارجية أم باطنية ؟

ومن بين المشكلات الفلسفية التى لقيت عناية كبرى من جانب مور ، خصوصاً فى كتابه المعروف : « دراسات فلسفية » (سنة ١٩٣٢) مشكلة العلاقات . ونحن نعلم أن المذهب لوقمى يقوم فى الأصل على تقرير واقعية العلاقات ، وبأن كيد القضية الثالثة بأن كل العلاقات خارجية . وعلى العكس من ذلك ، نجد أن المذهب المثالى ينكر واقعية العلاقات ، ويؤكد أن جميع العلاقات باطنية ، أو هو يحاول (على الأقل) إرجاع العلاقات القائمة بين الحدود إلى مجرد صفات كامنة فى الحدود التى تصفها . ومثل هذا الرأى لابد من أن يفضى إلى ضرب من « الواحدية » Monism كما هو الحال مثلاً عند اسبينوزا أو عند برادلى ، فى حين أن القول بوجود علاقات خارجية يؤدى — على العكس — إلى نتيجة أخرى مختلفة تماماً ، ألا وهى القول بأن العالم مكون من حقائق متعددة متكررة .

وقد تصدى مور (فى دراسته المشهورة الموسومة باسم « العلاقات الخارجية والباطنية » ، لنقد وجهة نظر برادلى ، حتى يبين لنا خطأ القول بأن كل العلاقات « باطنية » Internal بالقياس إلى الحدين أو الحدود التى تربط

(1) G. E. Moore : "Philosophical Studies" (quoted by Magill : in : "Masterpieces of World - Philosophy", Harper, 1961, p. 844.)

بينها ، بمعنى أنها تؤثر في وجود تلك الحدود ، وتنقل إلى صميم كيائها . والرأى الذى يذهب إليه مور في هذا الصدد هو أن برادلى قد جازب الصواب حينما تصور أن هذا الوصف ينطبق على جميع العلاقات . وآية ذلك أن بعض العلاقات — في نظر مور — باطنية ، في حين أن بعضها الآخر علاقات خارجية . ومور يحاول أن يظهرنا على الخطأ الذى وقع فيه برادلى ، فتراه يعمد أولاً إلى توضيح لبس في الاستعمال المنطوق لكلمة « يلزم » أو « يترتب على » ، ثم نجده يهتم ثانياً بالكشف عن الغموض السكامن في معنى لفظة « باطنى » Internal . وهنا يقرر مور أن المذهب المثالى يؤكد أن من شأن العلاقات أن تحدث تغييراً في صميم كيان الحدود . ومعنى هذا أنه لو لا « العلاقة » ، لصار « الحد » بالضرورة مختلفاً كل الاختلاف عما هو عليه بالفعل . وتبعاً لذلك فإن اختفاء العلاقة من أى حد من الحدود ، لابد من أن يستتبع حدوث اختلاف أو تغير في الحد نفسه . ولكن مور يقيم تفرقة واضحة بين معنيين مختلفين لكلمة « يستتبع » أو « يترتب على » Follow from : معنى صارم دقيق ، ومعنى عام واسع والمعنى الأول منهما يشير إلى علاقة اللزوم Entailment أى العلاقة القائلة بأنه حين تكون ب لازمة عن ١ ، فإن من الممكن استنباط ب من ١ استنباطاً منطقياً ، كما هو الحال مثلاً حينما نستنتج من كون الشيء « أحمر » أنه لابد من أن يكون « ملوناً » . وأما المعنى الثانى فهو ذلك الذى استخدمه وايتهد ورسل في كتابهما « المبادئ الرياضية » Principia Mathematica حينما قالوا إنه حينما تكون « ١ » متضمنة مادياً ب « ٢ » ، فإنه لا يمكن أن تكون « ٢ » صادقة وب « ١ » كاذبة . وتبعاً لذلك فإن هذا المعنى العام لا ينطوى على أكثر من الاستفراق أو التضمن المادى Material implication ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إن « وجود أى شخص في هذه القاعة » يستلزم مادياً أن يكون « سن هذا الشخص أكثر من خمس سنوات » ، ولكن ليس في إمكاننا أن نستنبط منطقياً هذه القضية الثانية من القضية الأولى . وعلى حين أن علاقة اللزوم تنطوى على ضرب من « الضرورة » ، نجد أن علاقة التضمن (أو الاستفراق) تشير إلى مجرد واقعة مادية لا موجه فيها للحديث عن أية ضرورة .

وينتقل مور بعد ذلك إلى تعريف « الخاصية العلاقية » : Relational :
 property، فيقول إنها تلك الخاصية التي يمتلكها أحداً بمقتضى علاقته بأى
 شيء آخر كائناً ما كان . ويضرب مور مثلاً لذلك فيقول إن رجلاً ما يمتلك
 علاقة « الأبوة »، لأن ثمة شخصاً آخر هو منه بمنزلة « الابن » . ولو كان لنا
 أن نجتمع سوياً شئ الخواص العلاقية ، لكان في وسعنا أن نقول إن ثمة
 أمرين يصدان عليهما جميعاً . الأمر الأول : أن جميع الخصائص العلاقية
 تقتضى أنه إذا كانت تمتلك الخاصية العلاقية س فقد لزم عن ذلك أنه إذا
 اختفت هذه الخاصية في الحالة ب ، استتبع ذلك مادياً أن تكون « ب » غير
 « أ » . والأمر الثانى : أن جميع الخصائص العلاقية تقتضى أنه إذا كانت
 تمتلك الخاصية العلاقية س فقد استتبع ذلك مادياً أنه إذا اختفت هذه الخاصية
 في الحالة ب ، لزم عن ذلك أن تكون « ب » غير « أ » . وهذان الأمران هما
 مجرد طريقتين مختلفتين في القول بأنه حين يكون لأى شيء « خاصية علاقية »، ثم
 يفقدوها ، فإن هذا الشيء لابد من أن يصبح مختلفاً عما كان عليه . ولكن الفالين
 بنظرية « العلاقات الباطنية » لا يكتفون بالقول بأن هذين الأمرين مهيحان ،
 بل هم يذهبون أيضاً إلى أن الأمر الثانى منهما يترتب على الأمر الأول . وأما في
 رأى مور ، فإننا لا نستطيع أولاً أن نقرر أن الحقيقة الأولى منهما تصدق على
 جميع العلاقات ، بل كل ما يمكننا أن نقوله هو أنها تصدق على بعض منها فقط ؛
 وهذا البعض وحده هو الذى يمكن أن يقال عنه إنه يعبر عن « علاقات
 باطنية »، ثم إننا ثانياً (فيما يقول مور) لا نستطيع أن نقول بأن الحقيقة
 الثانية تترتب بالضرورة على الحقيقة الأولى ، لأن اللزوم المنطقي لا يترتب
 بالضرورة على التضمن المادى . ومعنى هذا أن العلاقة — فى رأى مور —
 لا تكون « باطنية »، إلا إذا كانت قابلة للاستنباط ، وهذا هو السبب فى أن
 معظم العلاقات ليست باطنية ، بادئنا بعض الخواص العلاقية المحدودة .
 وأما العلاقة الخارجية فهي فى نظر فيلسوفنا علاقة ضرورية . ولكن
 « الضرورة » عند مور ضرورة « واقعية » Factual وليست « منطقية » . وربما

كان في وسعنا أن نلخص مذهب مور في العلاقات الخارجية ، بحيث نحصره في المبادئ القليلة التالية : أولاً : إن شيئاً ما في الواقع ونفس الأمر هو كذا ثانياً إنه وإن لم يكن هناك أى استثناء يؤيد العكس فقد كان من الممكن منطقياً لآى حد معين أن يوجد بدون أية علاقة معينة . ثالثاً : ما كان لهذا الحد أن يكون حداً مغلفاً لو عدم تلك العلاقة ، وواضح من هذه المبادئ الثلاثة أن مور يذهب إلى أن هنالك من العلاقات التي تربط الأشياء بعضها ببعض ما لا يمكن استخراجه من مجرد تحليلها للحدود المرتبطة بأمثال هذه العلاقات . وليس من شك في أن القول بأن العلاقات ليست ماطنية يتضمن بالضرورة ألا يكون « الكون » في رأى مور « نسعاً استنباعياً » Deductive system وفضلاً عن ذلك فإننا لا نستطيع أن نقول عن أى شيء إنه بالضرورة كذا أو كذا ، بل كل ما يمكننا أن نقوله عنه إنه في الواقع ونفس الأمر كذا وكذا . ولو كان لنا أن نتصور الكون أو أى شيء آخر على أنه « نظام » أو « نسق » System ، فنحن هنا — فيما يرى مور — لسنا بإزاء « نسق معق » من الأشياء المترابطة ، يترتب فيه الشيء الواحد بالضرورة على غيره من الأشياء . بل نحن بإزاء ترابط واقعي Factual تكون فيه أشياء في الواقع ونفس الأمر كذا وكذا .

موقف مور من الفلسفة البرجماتية

فم يحاول مور بعد ذلك أن يظهرنا على فعالية منهجه التحليلي ، فراه يعمد إلى تطبيقه على العديد من المذاهب الفلسفية ، حتى يكشف لنا عن الأخطاء السكائمة في استدلالات بعض أصحاب هذه المذاهب ، وعلى رأسهم الفيلسوف الأمريكى وإيم جيمس . ونحن نعرف كيف أن جيمس قد حاول في كتابه « البرجماتية : اسم جديد لأساليب قديمة في التفكير » (سنة ١٩٠٧) أن يثبت وجود علاقة بين « الصدق » و « المنفعة » ، بمعنى أن الأفكار الصادقة هي تلك التي توصلنا إلى منافع أو فوائد عملية كما حاول في الوقت نفسه أن يبين

لنا كيف أن الصدوق طابعاً حركياً متغيراً ، بمعنى أن الصدق ليس شيئاً ثابتاً سكوتياً : Static مما أدى به - في خاتمة المطاف - إلى القول بأن « الحقائق هي من صنع الإنسان » . ومور يتعقب كل هذه الآراء التي انتهت إليها ولیم جیمس ، لكي يبين لنا كيف أنها آراء متهافة لا تغلو من ليس أو غرض . ولكن مور يبدأ نقده للبرجماتية بأن يقول لنا إن بعض تأويلات هذه الفلسفة تميل إلى حصرها في مجموعة من القضايا البديهية العادية التي قد لا يتنازع عليها اثنان وأصحاب هذه التأويلات يقولون إن كل ما أراد جيمس أن يؤكد هو أن معظم المعتقدات الصادقة نافمة ، ومعظم المعتقدات النافعة صادقة ، وأنه لما كان العالم دائب التغير ، فإن القضية الواحدة قد تكون صادقة في وقت ما وكاذبة في وقت آخر ، وأن صحة معتقداتنا تتوقف علينا نحن ، نظراً لأنها من جهة تتوقف على تاريخنا العقلي ، ولأننا من جهة أخرى نغير العالم فنصنع (عن هذا الطريق) معتقداتنا نفسها في هذا العالم المتغير ، ونخلع عليها بذلك طابع « الصدق » ، أو « الحقيقة » : Truth :

يبدأ مور يؤكد أن هناك احتمالاً كبيراً في أن يكون جيمس قد أراد أن يقول أشياء أخرى أكثر من هذه القضايا البديهية التي هي مجرد « تحصيل حاصل » . وهذه الأحكام الأخرى التي أصدرها جيمس عند حديثه عن « الصدق » ، أو « الحق » ، هي في نظر مور أحكام خاطئة واضحة البطلان . فحين ذهب الفيلسوف الأمريكي (مثلاً) إلى أن كل المعتقدات الصحيحة نافعة ، لم يخطر على باله أنه قد تكون بعض المعتقدات الصحيحة عديمة الفائدة ، كان يقول مثلاً إن $2 + 2 = 4$: فإن مثل هذه القضية قد لا تنفعنا في بعض المناسبات ، إن لم نقل بأنها أحياناً قد تقف حجر عثرة في سبيلنا إلى حل مشكلة قد لا تكون لها بها أدنى علاقة . وأما القول بأن كل المعتقدات النافعة صحيحة فإن هذا ما تنقضه تلك الأكاذيب التي قد تكون نافعة . وأما إذا قيل إن المنفعة هي الخاصية الوحيدة التي تشارك فيها جميع المعتقدات الصحيحة ، كان رد مور على هذا القول أنه ليس أدل على تهاافت هذه القضية من أننا لو سلطنا بها ، لكان علينا أن نقول إنه إذا كان اعتقادنا بوجود أى شيء من الأشياء

نافعاً ، فلا بد من أن يكون هذا الاعتقاد صحيحاً ، حتى ولو لم يكن لذلك الشيء أى وجود حقيقى . وأما القول بأنه « حين يكون وجود أية عقيدة متوقفاً علينا ، فإن صدق تلك العقيدة يكون أيضاً متوقفاً علينا » ، فهو فى رأى مور قول مسخيف يمت على السخرية لأنه إذا صح أن اعتقادى بقرب انهماك المطر متوقف على ، فإن صحة هذا الاعتقاد لا تتوقف على نظراً لأننى لست أنا الذى أنسب فى سقوط المطر .

نظرة مور التحليلية إلى « مفهوم الخير »

يبد أن مور لا يقتصر على تطبيق « منهج التحليل » فى دراسته لمذاهب الفلاسفة السابقين (من أشال هيوم ، وبركلى ، وبرادلى ، ووليم جيمس ، وغيرهم) ، بل هو يسلط هذا المنهج أيضاً فى دراسته لبعض المفاهيم الأخلاقية مثل مفهوم « الخير » ومفهوم « الإلزام الخلقى » . وهو يقول فى هذا الصدد إن المهمة الأولى للأخلاق هى تحديد معنى « الخير » . وليس « التعريف اللفظى » فى رأى فيلسوفنا هو النموذج الصحيح للتعريف ، بل لابد من أن يحى للتعريف ، فيصنف لنا الطبيعة الواقعية للشيء المراد تحديده ، ومن ثم فإنه لا بد للتعريف من أن ينص على « الأجزاء » التى يتكون منها « كل » هذا الشيء . ولكننا لو فهمنا « التعريف » بهذا المعنى ، لكان علينا أن نقول إنه ليس للخير من تعريف . والحق أن « الخيرية » — فى رأى مور — خاصية فريدة ، بسيطة ، لا تقبل التحليل ، ولا تقبل التعريف . وهنا يشبه مور صفة « الخير » بصفة « الأصفر » ، فيقول إن كلا منهما صفة بسيطة (أى غير مركبة) تشير إلى موضوع ذهنى غير قابل للتعريف ، نظراً لأنه واحد من تلك الحدود القصوى التى تستند إليها الحدود المركبة القابلة للتعريف . صحيح أن فى وسع المرء أن يقدم مبادلات لفظية لأمثال هذه المعانى (أو الأفكار) ، كأن يصف « الأصفر » مثلاً بالاستناد إلى ذبذبات ضوئية ذات شدة خاصة (كما يفعل عالم الفيزياء) ، ولكن من الواضح أن الموجات الضوئية لا تعادل « الأصفر »

على نحو ما ندركه في صميم خبرتنا . والواقع أنه لا مفر لنا من أحد أمرين :
فإما أن نعرف اللون الأصفر في صميم خبرتنا ، وإما ألا نعرفه ، وليس هناك
بديل لهذه الخبرة البصرية . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إنه قد تكون هناك
صفات أخرى مثل « قيم » أو « ثمين » يمكن أن تحمل محل صفة « الخير » ،
ولكن خاصية « الخيرية » في حد ذاتها لا نعرف إلا بمقتضى فعل من أفعال
« البصيرة » أو « الاستبصار » المباشر .

يبد أن الأشياء التي تنصف في المادة بهذه الصفة البسيطة الفريدة ، تنصف
في الوقت نفسه بصفات أخرى غير « الخيرية » . وهذا ما حدا ببعض الفلاسفة
إلى الوقوع في خطأ منطقي أطلق عليه مور اسم « المغالطة الطبيعية » :
"Naturalistic fallacy" ونحن حين نأخذ صنعة أخرى مثل « سار » Pleasant
أو « مرغوب فيه » : Desired (وهما صفتان مرتبطتان في العادة بصفة
الخيرية) ، لكي نقول عن أية واحدة منهما إنها تعرف الخير ، فإننا عندئذ
نرتكب هذا الخطأ . والحق أن هذه الصفات الأخرى موجودة في المكان
والزمان ، ومن ثم فإنها داخلة في نطاق الطبيعة ، في حين أن الخير « لاطبيعي »
Nonnatural فهو لا يندرج تحت فئة الموضوعات أو الصفات التي تدخل ضمن
موضوع دراسة « العلوم الطبيعية » . وتبعاً لذلك فإن كل من يقول إن « الخير »
هو « اللذة » أو « السرور » ، إنما يعرف « الخير » بلغة الموضوع الطبيعي .
ولو كان « الخير » مرادفاً « للذة » ، أو لو كانت صفة « الخيرية » مساوية تماماً
لصفة « السار » أو « المرغوب فيه » ، لما كان هناك معنى على الإطلاق لأن
تسأل : « هل اللذة خير ؟ » إذ أن معنى مثل هذا السؤال عندئذ سيكون
هو : « هل اللذة لاذة ؟ » ، أو « سارة » ، وهذا تحصيل حاصل !

ولو أننا أقمنا النظر الآن إلى المنهج الذي اصطبه مور في تحليله لفكرة
« الخير » لوجدنا أن ثمة اتجاهات ثلاثة مختلفة اتبناها فيلسوفنا في هذا الصدد
فنحن نراه أولاً يصطنع طريقة الفحص Inspection فيحاول أن يترجم مفهوم
« الخير » إلى لغة أخرى يمكن العثور معها على تصور آخر أو تصورات

أخرى تعادل مفهوم « الخير » ، لكن لا يلبث أن يقول باستحالة الاهتداء إلى « مكافئ » منطقي لهذا المفهوم . ولكن على الرغم من رفض مور لاشتي المفاهيم الأخرى ، بحجة أن من شأنها أن توقعنا في « المعاظة الطبيعية » ، بما حدا به إلى القول باستحالة تحليل « الخير » ، إلا أننا نراه في الواقع يحلل « الخير » عن طريق تمييزه عما عداه من المفاهيم الأخرى . وحسب المحلل أن ينظر في كل مرة إلى الواقعة الفريدة التي هو يزاها حتى يتحقق من استحالة التوحيد بين « الخير » وبين أية واقعة أخرى . ثم نجد مور ثانياً يصطنع منهج القسمة Division فيقول في كتابه : « المبادئ الأخلاقية » : « إن من شأن التعريف أن ينص على الأجزاء التي يتكون منها بالضرورة أى كل معين ، وبهذا المعنى ، لا يكون لمفهوم « الخير » أى تعريف ، نظراً لأنه بسيط لا أجزاء له ^(١) .

وعلى الرغم من أن مور قد استند في العادة إلى مثل هذه الأسباب من أجل القول بأن الخير لا يقبل التحليل Unanalyzable ، إلا أننا نجد قد اصطنع بالفعل منهج « التمييز » Distinction من أجل تحليل هذا المفهوم . ومن هنا فإننا نراه يقرر في « المبادئ الأخلاقية » ، أنه لا سبيل لنا إلى تحقيق أى ضرب من التقدم في العملية التحليلية التي نقوم بها ، اللهم إلا إذا أدركنا أن مفهوم « الخير » مختلف عما عداه من المفاهيم . وتبعا لذلك فإن مور يميز « الخير » عن كل من « اللذة » و « الرغبة » و « التفضيل » .. الخ . ومور يكرس جانباً كبيراً من جهده التحليلي — في هذا العدد — لنقد النزعات الذاتية التي تجعل من قولى « هذا خير » مرادفاً لقولى : « هذا يعجبني » أو « هذا يروقني » واللمحة الأساسية التي يستند إليها الفيلسوف الإنجليزى الكبير في نقد النزعات الذاتية هي أنها تتعارض مع العبارة المشهورة التي تقول : « إن ما كان خيراً يوماً ، لا بد من أن يكون خيراً على الدوام » « Once good, always good » والواقع أنه لو كان حكم الفرد بأن « هذا خير » مجرد حكم ذاتي يستند إلى ميل نفساني ، لأصبح « علم الأخلاق » مجرد فرع من فروع السيكولوجيا (أو علم

(1) G. E. Moore : " Principia Ethica " , Cambridge , 1903 , p. 9.

النفس) ولصار من المستحيل على أى شخصين أن يتناقشا حول ما إذا كان هذا الفعل المعين صواباً أم خطأ . وبعبارة أخرى ، لو كانت المسألة مجرد عاطفة شخصية أو ميل ذاتى يستشعره الفرد نحو هذا الفعل أو ذاك ، لما كان هناك بأفعل أى مجال للحديث عن خلاف فى رأى حول المسائل الخلقية . ومور يعتبر هذه النتيجة ضرباً من المحال : نظراً لأن الناس يختلفون فى الرأى بالفعل حول موضوعات الأخلاق . وإذن فلا بد لنا من التسليم بأن « الأخلاق ، شئ أكثر من « علم النفس » ، ما دمنا قد رفضنا النظرية الانفعالية أو التعبيرية فى تفسير الأحكام الأخلاقية . صحيح أن مور لم يستطع أن يحدد — على وجه الدقة — ما هو هذا المنصر الإضافى الذى يميز « الأخلاق » عن « علم النفس » ولكنه قد بقى مستمسكاً بنظريته التحليلية السابقة فى استحالة تعريف « الخير ، بالاستناد إلى بعض الاعتبارات الذاتية أو السيكلوجية »^(٢) .

نظرة عامة إلى فلسفة مور

أما إذا نظرنا الآن إلى صميم الجهد الفلسفى الذى بذله مور فى معظم كتاباته الفلسفية والأخلاقية ، فنستجد أن من بعض أفضال مور على التفكير الفلسفى المعاصر أنه قد حاول أن يجنبه أسباب اللبس والغموض ، ليخلص بذلك العقل البشرى من « أشباه المشاكل » . وليس من شك فى أن مور لم يرد من وراء « منهجه التحليل ، سوى دعوة الفلاسفة إلى تحديد ألفاظهم وتحليل عباراتهم ، من أجل الوصول إلى المزيد من « الوضوح » حول الكثير من قضايا الفكر والعالم — ولكن مور قد افرق عن كل من هيوم والوضعيين المناطقة حين نسب إلى الفلسفة دوراً بنائياً إيجابياً ، فيما وراء عملية الشرح القلوى أو التحليل المنطاقى الصرف . وليس أدل على ذلك من أن مور لم يقل يوماً بأن كل الحقائق العامة اللا تحليلية هى أمور غير يقينية ، فضلاً عن أنه

(2) Schilpp (editor) : " The Philosophy of G. E. Moore . " , 1942 , pp. 535 — 554 .

لم يذهب مطلقاً إلى القول بأن كل الحقائق اللاعقلية (أو التركيبية) هي مجرد فروض تجريبية حول «وقائع» قابلة للملاحظة. بل إننا لنجد لديه — على العكس — بعض حقائق تأليفية (أو تركيبية)، عامة بعدها «دينة بذاتها» ولا سيما في مجال الأخلاق. هذا إلى أن مور كان يعتقد بأنه ليس ما يتمتعنا، عن طريق التحليل الفلسفي والتأمل العقلي، من التوصل إلى معرفة جديدة، مؤداها أن بعض الحقائق التأليفية التي كان يظن أنها واضحة بذاتها ليست كذلك، وأن ثمة حقائق أخرى هي بالفعل واضحة بذاتها. ومن هنا فقد ذهب بعض النقاد إلى أن مهمة مور لم تتوقف عند توضيح بعض المفاهيم والقضايا، بل هي قد امتدت أيضاً إلى تقرير بعض المبادئ العامة في المعرفة، والقيمة، واليتافيزيقا، وهي المبادئ التي لا سبيل إلى إثبات صحتها عن طريق المنطق البحت وحده، أو عن طريق العلم الطبيعي أو التجريبي وحده. وأصحاب هذا الرأي يؤكدون أن مور قد سابر جماعة الفلاسفة العقلين الكلاسيكيين، فنسب إلى الفلسفة غاية بناءية إيجابية هي إصدار بعض الأحكام على العالم الخارجي، وإن كان هو نفسه لم يستطع أن يقطع أشواطاً كبيرة في هذا المضمار بسبب الحدود العقلية التي فرضتها عليه طبيعة تفكيره. وليس أدل على ذلك مما قاله مور نفسه في أحد المواضع من أنه لم يعتبر «التحليل» يوماً هو المهمة الوحيدة للفلسفة، بل هو لم يكن يرى مانعاً أيضاً من أن تقدم لنا الفلسفة «وصفاً تاماً للكون ككل»، كما أنه لم يكن يعارض في أن يهتم الفيلسوف بالبحث في الأصناف المختلفة للأشياء الخيرة.

وعلى الرغم من أن قلة نادرة من الفلاسفة اليوم هي التي قد تجد نفسها مستعدة لقبول الحلول التي قدمها لنا مور في مضمار المعرفة أو في مجال الأخلاق، إلا أن المنهج الذي اصطنعه مور في معالجة أمثال هذه المسائل قد لقي أصداؤه كبيرة في فلسفة الناطقين باللغة الإنجليزية من رجالات الفكر المعاصر. ومن هنا فقد أصبح كل مشتغل بالفلسفة اليوم، في العالم الأنجلو — ساكسوني، «محلاً» على طريقته الخاصة، أياً ما كانت نظراته إلى طبيعة الفلسفة. وعلى

الرغم من أن معظم فلاسفة التحليل اليوم قد أصبحوا يميلون إلى رفض نظرية مور الخاصة في فهم « معنى » أية كلمة ، إلا أنهم قد أصبحوا يسلبون تسليماً حادياً بالتفرقة التي أقامها مور بين معرفة معنى أى لفظ ، بمعنى أن يكون المرء قادراً على فهم ذلك اللفظ ، ومعرفة معناه ، بمعنى أن يكون المرء قادراً على تقديم تحليل لذلك المعنى ، وأن يكون قادراً في الوقت نفسه على تحديد ذلك المعنى^(١).

يبد أن بعضاً من النقاد قد شاموا أن يجعلوا من مور فيلسوف « حق » : Truth أكثر عما هو فيلسوف « معنى » Meaning ، وهؤلاء قد ذهبوا إلى أن مور (كما سبق لنا القول) لم يبحر كل مهمة الفلسفة في مشكلات المعنى ، والمنطق ، والتحليل ، بل هو قد اهتم أيضاً بمشكلات الحق ، والواقع ، والوجود . وليس التجاء مور — فيما يقول هؤلاء — إلى « الذوق الفطري » من أجل تقرير بعض الحقائق ، سوى مظهر من مظاهر اهتمامه بإصدار بعض الأحكام على طبيعة المعرفة ونوع صلاتنا بالعالم الخارجي . ولا شك أن ثمة قرابة روحية تجمع بين مور وبعض فلاسفة « الحس المشترك » من أهل الفكر الاسكتلندي في القرن الثامن عشر . ونحن نعرف كيف رد كائط على أصحاب هذه الفلسفة بقوله إن الالتجاء إلى الحس المشترك لا يجدى فتيلاً : لأننا نستطيع عن طريق هذا الحس أن نثبت كل شيء ، دون أن نثبت أى شيء ، على الإطلاق ! ولما كانت الفلسفة — كالهندسة — لا تتحمل افتراضات ولا احتمالات ، بل هي تستلزم أن تكون نتائجها بقبينة قاطعة ، فإنه ليس ثمة موضع في الفلسفة لإقامة أحكام ظنية على أسس افتراضية أو احتمالية . ومن هنا فقد ذهب كائط إلى أنه إذا أريد للفلسفة أن تكون بمثابة علم نظري للعقل الخالص ، فلا بد لنا من أن نقر بأن كل عود إلى « الإدراك الفطري » أو « الحس المشترك » إن هو إلا دعوى ساقطة ! ولكن مور — حتى في

(1) A. R. White : - G. E. Moore - ; in "Critical History of Western Philosophy ." , p. 472 .

دفاعه عن الذوق الفطرى — لم يقتصر على التسليم بلغة الناس العادية في الحكم على مسائل المعرفة والواقع ، بل قد اصطنع الكثير من مصطلحات الفلسفة في مناقشة مسألة المعطيات الحسية : *Senso - data* ، فضلا عن أنه التجأ إلى العديد من الأساليب الفلسفية الفنية في فحص الكثير من مسائل الأخلاق . ولا شك أن مور قد قصد بدفاعه عن الذوق الفطرى معارضة جماعات الشكاك من جهة ، وأهل المثالية الميتافيزيقية من جهة أخرى ، فلم يكن من الغريب عليه أن ينجح نهج الفلاسفة التقليديين ، حتى في انتصاره للغة الحديث العادية ضد المفاهيم الاصطلاحية الغامضة . ولكن هذا لم يمنع بعضاً من أتباعه من القول بأن الجديد في تفكيره لم يكن هو حقائق الذوق الفطرى التى دافع عنها ، بل دفاعه الضمنى عن سلامة اللغة العادية التى صيغت فيها تلك الحقائق ^(١) .

ومهما يكن من شيء ، فقد كان مور أول داعية من دعاة 'التحليل' ، فى مطلع القرن العشرين ، حتى لقد اعتبره الكثيرون 'فيلسوف الفلاسفة' ، لأنه لم يوجه كل اهتمامه نحو وقائع العالم وقضايا العلماء ، بل هو قد وجه الجانب الأكبر من عنايته نحو أقوال الفلاسفة الآخرين وعباراتهم وليست الهوة التى تفصل فلاسفة الجزيرة البريطانية عن فلاسفة القارة الأوروبية — فى وقتنا الحاضر — سوى مجرد فاصل بين أولئك الذين وقفوا تحت تأثير مور ومن بعده فنجنشتين ، وأولئك الذين ظلوا يتفلسفون على الطريقة الميتافيزيقية التقليدية . وأياً ما كان المستقبل الذى قد يواجه هذه الهوة فى السنوات المقبلة ، فسيظل الإنجاز الذى حققه مور هو أنه دفع بالكثير من فلاسفة العالم الأنجلو — ساكسونى إلى اتباع طريق جديد فى مضمار التفكير الفلسفى . ومن هنا فإن كل من يحمل آراء مور الفلسفية ، لن يستطيع أن يفهم على وجه الدقة ما يحدث اليوم فى 'العالم الفلسفى' ، الناطق باللغة الإنجليزية خصوصاً فى مضمار 'فلسفة اللغة' ، و 'التحليل المنطقى' .

(1) W. Barrett & H. D. Aiken : "Philosophy in the Twentieth Century." , N — Y . , Random Nouse , 1962 , vol. 2 , p. 475.

برتراند رسل

(١٨٧٢ - ٩)

إمام « التحليل المنطقي » وداعية « الفلسفة العلمية »

ليس من السهل أن يوجز المرء الحديث ، حين يكون بصدد ذلك المعلق
الفلسفي الضخم الذي استطاع سنتيانا أن يقول عنه إنه « فرنسيس سيكون
القرن العشرين » . وسواء ألقينا اسم رسل بحركة الواقعية الجديدة التي تقرر
أن عالم الأشياء الخارجية موجود بغض النظر عن وجود الذات التي تدركه ،
أم وضعناه على رأس النزعة التحليلية المنطقية التي يقول دعاتها بأن كل مهمة
الفلسفة هي العمل على رد الأفكار جميعاً إلى عناصرها الأصلية الأولية ،
وإرجاع سائر الكائنات إلى أقل عدد ممكن من البسائط التي لا سبيل إلى
تجزئتها ، أم اعتبرناه رائد حركة « الفلسفة العلمية » التي تريد للفلسفة أن تحقق
من التقدم مثل ما أحرزه العلم ، وأن تتغلب عن الكثير من المشكلات
الميتافيزيقية الضخمة ، لكي تقتصر على دراسة بعض المسائل المنطقية والطبيعية
وفقا للنهج العلمي ، نقول إنه مهما كانت نظرتنا إلى اتجاه رسل الفلسفي ، فإننا
لن نستطيع أن نشكر أن لهذا الفيلسوف الانجليزي الكبير مكانته الهائلة في
مضمار « الفكر العالمي المعاصر » .

وحينما حصل برتراند رسل على جائزة نوبل في الآداب عام ١٩٥٠ ،
ذكر في التقرير الذي شفع بهذه الجائزة أن المفكر الانجليزي قد استحق هذا
الشرف « تقديراً لانتاجه العظيم ذي الجوانب المتعددة ، واحترافاً بما اضطلع
به دائماً من دفاع عن الانسانية وذود عن الحرية الفكرية » . ولحق أن شهرة
رسل لم تتوقف عند الرياضة ، والمنطق والتحليل الفلسفي ، بل هي قد امتدت
أيضاً إلى الأخلاق ، والتربية ، والدين ، والاجتماع ، والسياسة . الخ . وحل
الرغم من أن مور و رسل قد سارا جنباً إلى جنب في الكثير من مراحل

نشاطهما الفلسفي ، خصوصاً في ثورتها على المثالية ، واهتمامهما بالتحليل وحرصهما على تحليل الفكر البشري من أشباه — المشاكل (أو المشكلات الزائفة) ، إلا أن مور قد بقي مجرد فيلسوف أكاديمي أو أستاذ جامعي ، في حين اكتسب رسل شهرة عالمية واسعة ، كما ذاع اسمه خارج موطنه الأصلي لمواقفه السياسية الجريئة . والظاهر أن اهتمام أسلافه بالسياسة ، واشتغال جده اللورد جون رسل بالقضايا السياسية (خصوصاً وأنه كان رئيساً للوزراء في إنجلترا خلال الحرب المكسيكية وثورات عام ١٨٤٨) قد عملا على توجيه جانب غير قليل من اهتمامه نحو المشكلات العامة ومسائل السياسة ، مما أدى به إلى دخول السجون أكثر من مرة ! ومازلنا نذكر بلا شك ما حملته إلينا الأبناء منذ عدة سنوات عن اشتراك رسل في بعض المظاهرات السياسية التي حدثت في إنجلترا لمناهضة التجارب الذرية ، مما جعل الكثيرين يعجبون لشجاعة هذا المفكر المجوز الذي طالما نصب نفسه عدواً للحرب ، ونصيراً للسلام . وما زال برتراند رسل حتى يومنا هذا (وهو الآن في السادسة والتسعين من عمره) يواصل نشاطه الفكري والسياسي ، في خصوصية فكرية نادرة ، وثراء روحي لم يعرف له العالم نظيراً من قبل . . .

سيرة رسل وإنتاجه الفكري

ولد برتراند رسل عام ١٨٧٢ من أسرة إنجليزية عريقة في النسب ، وتربى في دار جده اللورد جون رسل ، بعد وفاة أمه وهو في الثانية من عمره ، ثم وفاة أبيه وهو في الثالثة من عمره . وقد كانت مكتبة جده هي غرفة دراسته ، فوجد فيها من أمهات الكتب التاريخية ما أثار فضوله منذ نعومة أظفاره ، وما حفزه إلى المطالعة الخاصة منذ حداثة عهده بالتعليم . وقد قرأ رسل في الحادية عشرة من عمره كتاب إقليدس في الهندسة ، فأحب الرياضة منذ صباه ، وإن كان قد شعر بشيء من خيبة الأمل عندما وجد إقليدس يستند في كل هندسته إلى بعض البديهيات التي كان يسلم بها تسليمًا دون أدنى برهان ! ثم كان

أن وقع رسل تحت تأثير جون استيوارت مل (الذى قال عنه إنه كان أباه الروحى) ، فأخذ عنه حبه العميق للحرية ، وميله الشديد إلى اصطناع مناهج العلوم التجريبية ، وإن كان مزاجه الخاص لم يتفق يوماً مع الاتجاه العام لفلسفة مل . وذهب رسل إلى كبردج فى سن الثامنة عشرة ، فلم يلبث أن تحول إلى الإعجاب بهيجل ، خصوصاً تحت تأثير زميله ماكتجارت الذى كان من أكبر المتحمسين للفلسفة الهيجلية ؛ ثم كان أن قرأ عام ١٨٩٨ كتاب هيجل « المنطق الكبير » ، فسرمان ما فطن إلى تهافت مزاعم هيجل حول الرياضنة ، وسرمان ما أدرك سذاجة الكثير من أحكام المثالية الهيجلية . وكان جورج مور — فى ذلك الوقت — قد بدأ حملته على برادلى ، فجاء رسل وضم صوته إلى صوت زميله ، وأعلن الفياسوفان الصغيران أن برادلى قد جانب الصواب حين زعم أن كل ما يؤمن به الذوق الفطرى هو مجرد « ظاهر » Appearance لا أساس له ، وذهب — على العكس من ذلك — إلى أن كل ما يقول به الذوق الفطرى — فى استقلال عن الفلسفة أو اللاهوت — لا بد أن يكون « واقعياً » وهكذا استباح المفكران الشابان نفسيهما — وقد عمرهما شعور الحارب من السجن — بأن يقولوا عن المشب إنه أخضر ، وعن الشمس والنجوم إنها موجودة حتى إذا لم يكن ثمة وصى يدرك وجودها ، كما ذهبوا فى الوقت نفسه إلى أن ثمة عالماً لا زمانياً تعدياً ، ألا وهو عالم المثل الأفلاطونية . وبعد أن كان العالم فى نظرهما عالماً منطقياً نحيلاً ، استحال على حين لجأة إلى عالم ثرى متنوع ، متين ، ولا غرو ، فقد بدا لهما أن الرياضيات يمكن أن تكون صادقة حقاً ، لا مجرد مرحلة من مراحل الجدل (أو الديالكتيك) ^(١).

مل أن رسل نفسه يقرر فى ترجمته الذاتية أن أهم حدث وقع له فى حياته الفكرية إنما هو زيارته للدكتور الفيلسوفى العالمى الذى عقد ياريس عام ١٩٠٠ فقد أتاحت له الفرصة فى هذا المؤتمر للالتقاء بالعالم الرياضى الإيطالى بيانو Peano الذى كان له الفضل الأكبر فى توجيه نحو العديد من المفاهيم والمناهج

(1) Cf. Russell : " My Philosophical Development " , London & New - York , 1959 , pp. 35 - 41 .

الجديدة ، بما سيكون له من بعد أثره الضخم على فهم رسل لآسس علم الرياضة . ولم يلبث رسل أن تضافر مع زميله ألفرد نورث وايتهد ، فعاونا الاثنان معاً خلال مدة تبلغ حوالى عشرة أعوام على دراسة أسس الرياضة ، وكانت ثمرة جهدهما المشترك هي كتاب « المبادئ الرياضية » Principia Mathematica الذى ظهر فى ثلاثة أجزاء ، خلال المدة من ١٩١٠ إلى ١٩١٣ ، فكان فاتحة عهد جديد فى تاريخ « التحليلات المنطقية » . وقد عمل هذا الكتاب على توجيه كل فلسفة رسل فيما بعد نحو الاتجاه التحليل ، إذ أدرك فيلسوفنا أولاً ما للمنطق الرياضى من أهمية كبرى بوصفه أداة تحليلية للفلسفة ، كما فطن ثانياً إلى أن من شأن هذا المنطق أن يمد الباحث ببعض النماذج النوعية التى يمكن نقلها من مضمار النظريات الرياضية الصرفة إلى مضمار المشكلات الفلسفية ، كنظرية الأنماط Types ونظرية الأوصاف : Descriptions ، والنظرية القائلة بأن الرياضيات البحتة هي مجرد صورة مترقية من صور المنطق ، وأنها لا تستخدم إلا المفاهيم التى يمكن تعريفها عن طريق بعض الحدود المنطقية . ولا شك أن هذه الدعوى — إن صححت — فإنها ستكون الكفيلة بحل مشكلة « المبادئ الأولية A priori التى أثارها كانط ، وبالتالي فإنها تستلزم بالضرورة على دحض تام للفلسفة الكانطية .

ومهما يكن من شيء ، فقد تحول رسل ابتداء من سنة ١٩١٢ نحو مشكلات الفلسفة التقليدية ، وخصوصاً مسائل المعرفة والعقل والمادة (ثم مسائل اللغة والمعنى فيما بعد) ، وكان كتابه المعروف « مشكلات فلسفية » The Problems of Philosophy (سنة ١٩١٢) نقطة انطلاقه فى هذا الاتجاه الجديد . وعلى الرغم من أن هذا الكتاب يعد من خيرة « المداخل » الفلسفية التى كتبت حتى الآن ، إلا أن موقف رسل فيه لم يكن سوى موقف الفيلسوف المحافظ الذى يسلّم بوجود « الكليات » على طريقة أفلاطون ، ويقف من مشكلات الذات والموضوع الطبيعى موقف الناقذ الذى يكاد يأخذ بوجهة نظر « الحس المشترك » ، أو الإدراك النظرى . ولكن رسل لم يلبث أن طلق هذا الاتجاه

المحافظ في الفلسفة ، كما يظهر من كتابه التالى الذى ظهر عام ١٩١٤ تحت عنوان « معرفتنا بالعالم الخارجى » Our Knowledge of the External World . فى هذا الكتاب نراه يصطنع منهجاً جديداً قوامه الاستعانة بنتائج العلوم المختلفة قبل الاقدام على إعلان أى رأى بصدد أية مشكلة فلسفية ، كما نراه فى الوقت نفسه يصطنع مبدأ « نصل أو كام » Ockham's razor ، وهو المبدأ الذى يقضى بعدم الإكثار من « الكائنات » دون أدنى ما حاجة تدعو إلى ذلك ، بحيث لا يضيف الباحث من عنده ما لا تقتضيه ضرورة اقتراض وجوده ^(١) وهكذا استطاع رسل فى هذا الكتاب أن يقدم لنا فلسفة واقعية جديدة ، قوامها القول بضرب من « الهوىلى المحايدة » التى لاهى مادة ولا هى عقل ، بل بمجموعات من الأحداث ، كما استطاع فى الوقت نفسه أن يستخدم منهج التحليل المنطاقى لنقد آراء فلاسفة آخرين فى المعرفة وطبيعة العالم الخارجى ، مثل برادلى وبرجسون وغيرهما ، فضلاً عن اهتمامه بتحليل جميع زينون المشهورة فى امتناع الحركة .

ولما حدثت الحرب العظمى الأولى عام ١٩١٤ ، انصرف فيلسوفنا إلى مناهضتها فى عدة رسائل تسبب عنها الحكم عليه بالسجن ، مما هبأ له الفرصة لتحرير كتابه المعروف : « مدخل إلى الفلسفة الرياضية » : An Introduction to Mathematical Philosophy (عام ١٩١٩) . وبعد أن وضعت الحرب أوزارها ، عاد فيلسوفنا إلى دراسة بعض مشكلات الفلسفة ، « مستوحياً » والمنهج العلمى ، فقدم لنا عام ١٩٢١ كتابه « تحليل العقل » Analysis of the Mind وهو الكتاب الذى حاول فيه أن يهدم النظرية التقليدية القائلة بوجود جوهر عقلى قائم بذاته ، أو وعى منفصل مستقل يكمن فيما وراء المدركات الحسية ، لى يرجع شئى العمليات الذهنية (بما فيها الإدراك الحسى ، والتذكر ،

(1) Russell : "Our Knowledge of the External World" , Lecture IV .

وأظن أيضاً مقال الدكتور زكى نجيب محمود : « من برق إلى برتراند » مجلة « الفكر المعاصر » ، ديسمبر سنة ١٩٦٧ ، المجلد ٣٤ (عدد خاص من رسل) ، ص ١٥ .

والإدراك العقلي) إلى مجموعة من « الحوادث » التي هي في آن واحد طبيعية ونفسية . وكان رسل قد ألقي بعض محاضرات عن المنطق والمعرفة في نهاية عام ١٩١٧ وبداية عام ١٩١٨ ، فجُمعها في كتاب واحد صدر عام ١٩٢٤ تحت عنوان « النظرية المنطقية » : « Logical Atomism » . وهذا الكتاب يستند إلى نظرية رسل في « العلاقات الخارجية » ، كما أنه يكشف بوضوح عن نزعتة التعددية التي قد لا تغلو من تشابه مع بعض آراء وليم جيمس .

وقد تتابعت كتب رسل بعد ذلك التاريخ ، حتى لقد ظهر له كل عام كتاب أو أكثر من كتاب ، وجميعها كانت تحمل تعبيراً جديداً عن تأثر رسل بالنظريات العلمية المعاصرة . وربما كان في مقدمة هذه المؤلفات جميعاً كتاب رسل المشهور في « تحليل المادة » Analysis of Matter سنة ١٩٢٧ ، ثم كتابه « النظرة العلمية » : The Scientific Outlook (سنة ١٩٣١) ، ثم كتابه الهام « بحث في المعنى والصدق » : An Inquiry into Meaning and Truth (سنة ١٩٤٠) ، وهو الكتاب الذي عالج فيه رسل بتوسع مشكلات اللغة ، والصدق ، والتحقق ، عموماً والوصول إلى الكشف عن الروابط القائمة بينها جميعاً . وقد يكون من أهم كتب رسل المتأخرة كتابه الموسوم باسم « المعرفة البشرية » : « Human Knowledge » - (سنة ١٩٤٨) ، وهو الكتاب الذي تعرض فيه لدراسة نظام المعرفة البشرية وحدودها ، مع الاهتمام بمشكلكي الاستقراء والاحتمال . وإلى جانب هذه المؤلفات الفلسفية العديدة ، كتب رسل كتاباً هاماً في « تاريخ الفلسفة الغربية » (سنة ١٩٤٥) ، كما قدم لنا كتاباً هاماً في الأخلاق والسياسة تحت عنوان : « المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة » : « Human Society in Ethics and Politics » - (سنة ١٩٥٤) ، علاوة على كتبه الأخرى في التاريخ ، والحرب ، والسياسة ، والدبلوماسية ، والعبادة ، والحرية والأدب والقصص ... إلخ . وقد كتب رسل نفسه عام ١٩٥١ يقول : « لقد أخذ ذكائي — من حيث هو كذلك — يناقش وينحل ، منذ سن العشرين حتى الآن ، بشكل مستمر غير منقطع . فحينما كنت شاباً ، كان ولعي شديداً

بالرياضيات . ولم تلبث الرياضيات أن صارت عصيرة كل العصر بالنسبة إلى ، فلم أجد بداً من التحول إلى الفلسفة . ولما أصبحت الفلسفة أصعب من أن أحتمل الخوض في غمارها ، تحولت إلى السياسة . ومنذ ذلك الحين شرعت أكرس نفسى لكتابة الروايات البوليسية ، وقد لا تخلو عبارة رسل من تندر وسخرية ، ولكنها تشير على كل حال — إلى انتشار نشاط رسل الذهني على شكل «مروحة» فكرية هائلة لم تستطع الشيخوخة نفسها — حتى الآن — أن تعمل على طيها . ولا غرور ، فقد كانت حياة رسل الروحية (وما تزال) نموذجاً حياً للخصوبة الذهنية والثراء الروحي ، على الرغم من تنوع المراحل التي مر بها رسل في تطوره الفلسفي ، ابتداء من مرحلة المنطق الرياضي حتى مرحلة التأليف الأدبي^(١) .

الفلسفة والعلم في نظر رسل

إذا أردنا أن نفهم الروح العامة لفلسفة رسل ، فلا بد لنا من أن نلم بوجهة نظر رسل إلى الفلسفة بصفة عامة ، ولما يميزها بصفة خاصة . وعلى الرغم من أن فيلسوفنا قد أدخل الكثير من التعديلات على العديد من آرائه في المعرفة ، والذهن ، وطبيعة العالم الخارجي ، وغير ذلك من المسائل ، (حتى لقد قال برود Broad يوماً «إننا نعلم جميعاً كيف أن من عادة الأستاذ رسل أن يستحدث مذهباً فلسفياً جديداً كل بضع سنوات») إلا أن من المؤكد مع ذلك أن نظرة رسل إلى الفلسفة نفسها لم تتعرض للكثير من التغيرات . ولو أننا تصورنا الفلسفة — فيما يقول رسل — على أنها «محاولة يراد من ورائها تصور العالم ككل ، عن طريق الفكر» ، لسكان في وسعنا أن نقول إنها وليدة اتحاد وصرع ، بين دافعين إنسانيين مختلفين : أحدهما دافع وجداني يدفع بالناس إلى التصوف ، والآخر دافع إدراكي يحدد الناس إلى العلم . و «التصوف»

(١) ذكرنا لإبراهيم : « فلسفة تيجد الإنسان » ، مقال منشور بمجلة « الفكر المعاصر » (العدد الثاني) ، ديسمبر سنة ١٩٦٧ ، العدد ٣٤ ، ص ٥٦ — ٥٧ .

كما يفهمه رسل - عبارة عن ضرب من الشدة أو العمق في الوعي أو الشعور ، بإزاء ما نعتقد عن الكون . وعلى الرغم من أن هذا الموقف الصوفي بإزاء العالم قد لا يخلو من حكمة ، خصوصاً من الناحية الوجدانية ، إلا أن رسل يرفض أن يقيم المعتقدات الفلسفية عموماً ، والميتافيزيقية خصوصاً ، على أسس وجدانية ، ومن ثم فإنه يدعونا إلى تجاوز مرحلة التصورات الميتافيزيقية العاطفية التي يقتصر فيها الفيلسوف على تصور الكون كما يحلو له ، لكي نصل إلى « فلسفة علمية » يكون قوامها « الحيات الخلقى » ، وراعتها النظر إلى الظواهر دون تأثر بمعتقداتنا البشرية ، ورغباتنا الوجدانية ، ومطالبنا العاطفية . وإذا كان ثمة فكرة طالما تعذر على رسل هضمها في فلسفة كل من جيمس ودبوى ، فتلك هي الفكرة القائلة بأن للوجدان الشخصى (الإشباع) أية علاقة بصدق (أو بطلان) أية حقيقة فلسفية . والواقع أن رسل لم يطرح مبدأ « النجاح ، أو « التوافق » ، أو « الراحة النفسية » ، من كل تفكيره الفلسفى لحسب ، بل هو قد استبعد أيضاً رأى فيشته القائل بأن كل إنسان يختار لنفسه الفلسفة التي تنفق مع نوع مزاجه الشخصى (١)

ولم يكن من قبيل الصدفة أن يقرب رسل الفلسفة من العلم : فقد فطن فيلسوفنا منذ البداية إلى أنه إذا أريد للفلسفة أن تحقق بالفعل أى تقدم ملموس ، فلا بد لها من أن تتخلى عن تلك الآمال العريضة في بناء نسق ميتافيزيقى متكامل ، لكي تنصرف إلى دراسة بعض المسائل الجزئية (منطقية كانت أم طبيعية) وفقاً لمنهج علمى صارم . صحيح أن رسل نفسه يعترف بأن الفلسفة قد تشبه الدين من حيث إنها تدرس طبيعة الكون وتحاول التعرف على مكانة الإنسان فيه ، ولكنه يضيف إلى ذلك أن الفلسفة تشبه العلم أيضاً ، من حيث إنها تحاول حل المشكلات التي تلتقي بها عن طريق المناهج العقلية الصرفة ، ولا شك أن رسل حين يتحدث عن العلم فإنه لا يعنى بهذه الكلمة علوم الطبيعة

(1) W. Barritt & H. Aiken : "Philosophy in the 20 th Century" , Random House , New - York , 1962 , vol. II , p. 477.

أو غيرها من العلوم التجريبية ، بل هو يعنى العلوم الصورية Formal sciences كالرياضية والمنطق . وهذا هو السبب فى أن رسل يقارن القضايا الفلسفية التى هى قضايا عامة ، وأولية ، بالقضايا الرياضية أو المنطقية التى لا تخرج من الأخرى عن كونها قضايا عامة لا سبيل إلى إثباتها أو دحضها عن طريق البيانات التجريبية ومن هنا فإن رسل حين يتحدث عن الفلسفة بوصفها علماً إنما يعنى بذلك أنها لا تكاد تتميز عن المنطق ، على شرط أن نفهم المنطق هنا بمضاه الرمزى أو الرياضى .

يبد أن الفلسفة العلمية التى يريد رسل ليست مجرد نظرة عقلية تصطنع المنهج الرياضى فحسب ، بل هى أيضاً جهد عقلى متواضع يرفض كل محاولة لبناء أى «نسق» فلسفى موحد . فنحن هنا بإزاء فلسفة تحليلية تأبى التورط فى إقامة أى مذهب ميتافيزيقى ، على طريقة الفلاسفة العقلانيين الكلاسيكيين ، لأنها تؤمن بضرورة معالجة المشكلات الفلسفية واحدة بعد الأخرى ، عن طريق اصطناع مناهج التحليل المنطقى . وعلى حين أن الفلاسفة الميتافيزيقيين كانوا ينتهون فى معظم الأحيان إلى «عموميات» ليس لها من ركيزة سوى الخيال الجامع ، نجد رسل يؤكد أنه لا بد للفلسفة من أن تتقدم على طريقة جاليليو الفيزيائية فى الاكتفاء بالوصول إلى نتائج جزيئية تقبل التحقق . صحيح أن مثل هذا المنهج قد يوصلنا فى نهاية الأمر إلى ضرب من التنسب العلمى ، وذلك حين نهمى الكشوف الجزئية فتتساءل وتتناقض فيما بينها، لكنى تكون نظاماً متألماً من المعارف ، ولكن من المؤكد أنه ليس فى وسع العالم — ولا الفيلسوف — أن يتخذ من عملية البناء المذهبى هدفاً له : والحق أن نظام المعرفة لا يخرج عن كونه بناء منظماً حملت على تكوينه قضايا صحيحة تم الوصول إليها بمجد ومشقة ، واحدة بعد الأخرى . وهكذا نرى أن ربط رسل للفلسفة بالعلم ، إنما هو مجرد تعبير عن جزعه من كل «خرافة ميتافيزيقية» وثقته بقسرة العقل التحليلية ، وإيمانه الشديد بضرورة إحلال النزعة «العقلانية» المنطقية ، محل سائر النزعات الروحية ، والصوفية ، والوجدانية ...

والفارق بين الفلسفة العلمية التي يتصورها رسل ، وبين الفلسفة القديمة المستوحاة من بعض الأفكار الأخلاقية والدينية ، أن الفلسفة العلمية لا تقبل فكرة الكون ككل من جهة ، ولا تجعل محور تفكيرها هو مسألة « الخير والشر » من جهة أخرى ، في حين أن كل تفسير الفلسفة القديمة لم يكن يتجاوز هذين المفهومين . وهذا هو السبب في أن رسل يستبعد من مجال البحث في هذه الفلسفة العلمية مسألة الوجود ككل من ناحية ، ومسألة التفاؤل والتشاؤم من ناحية أخرى . حقاً إن الميتافيزيقا الأخلاقية قد لا تخلو من فائدة ، ولكن قيمة هذه الميتافيزيقيا عملية محضة . وأما إذا أردنا للفلسفة أن تكون بحثاً موضوعياً تستهدف من وراءه فهم العالم ، لا مجرد العمل على تحسين الحياة الإنسانية ، فلن يكون للمفاهيم الأخلاقية أى دور في نطاق مثل هذا البحث النظري الخالص . ولعل هذا ما حدا برسل إلى استبعاد « الأخلاق » من دائرة البحث الفلسفي الصرف (أعنى من دائرة العلم بالحقيقة الموضوعية) ، على اعتبار أن عبارات الأخلاق لا تنطوي على قضايا تقريرية تنصب على الواقع بل هي مجرد تعبيرات عن انفعالات وحالات وجدانية . وما دامت الفلسفة هي مجرد بحث عقلي يقوم على التحليل المنطقي ، فقد أنقذني أن يكون هناك موضع في صميم الجهد الفلسفي لأية نزعة تركيبية أو تأليفية على طريقة فلاسفة المثالية المطلقة (١) .

وإن رسل يمتحن إلى حد أبعد من ذلك فيقول إننا إذا اتبعنا المنهج العلمي في الفلسفة ، فسنجد أنفسنا مضطرين إلى التخلي عن ذلك الأمل العريض الذي طالما ساور أنصار الفلسفة التقليدية حينما توهموا أن في إمكانهم حل العديد من المشكلات الميتافيزيقية والأخلاقية الهامة . وعندئذ سنحيل بعض هذه المشكلات — دون كبير أمل في الوصول إلى حل سريع لها — إلى العلوم التجريبية الخاصة ، وسنطرح البعض الآخر منها نهائياً باعتباره مما لا سبيل إلى حله على الإطلاق ! ولكن ثمة مشكلات أخرى كثيرة سيكون علينا أن نهيب

(1) B. Russell : « Mysticism and Logic », 1918, Ch. I. & VI.

بالمناهج العلمى من أجل حلها ، طالين أنه لا بد لنا من أن نجد لها حلا ، ما دنا قد بدأنا بتقسيمها إلى مسائل متبايزة ، وما دام رائدنا فى حلها هو الرجوع إلى مبادئ موضوعية مستقلة تماماً عن كل مزاج شخصى . وربما كان السرف فى فشل الفلسفة — حتى يومنا هذا — أنها كانت دائماً وليدة تسرع وطموح ، لعلمها أن يكونا من أخص خصائص الروح الميتافيزيقية ، فى حين أن الصبر والتواضع كفيلا أن يحقنا فى نطاق الفلسفة تقديما مطرداً مستمراً قد لا يقل شأننا عما حققته العلوم الأخرى فى شتى الميادين .

ولو أننا عدنا إلى الكثير من مؤلفات رسل — خصوصاً المتأخرة منها — لوجدنا أن النتائج التى انتهى إليها فيلسوفنا كانت تبدو له دائماً بمثابة نتائج جزئية مؤقتة ، كما هو واضح — مثلاً — من عبارات رسل الأخيرة فى كتابه « الذرية المنطقية » حيث نراه يعترف بأن تفسيره لطبيعة كل من الدهن والمادة لا يخرج عن كونه مجرد « فرض » أو « اقتراح » قد لا يتعارض مع الوقائع العلمية الثابتة . صحيح أن رسل لا يوافق على اتخاذ بعض الاكتشافات العلمية « مقدمات » لأية نظرية فلسفية ، ولكنه لا يرى مانعاً من الاستناد إلى بعض حقائق العلم من أجل تكذيب أية نظرية فلسفية تجور — بنظر وجه حق — على بعض الوقائع العلمية ، أو تقحم نفسها بطريقة غير مشروعة على المجال العلمى نفسه . هذا إلى أنه قد يكون من حقنا أن نتطلب من أية دعوى فلسفية أن تكون من « الوضوح » و « التفصيل » بحيث تجىء متسقة مع الحالة الراهنة للعلم ، دون أن يكون فى أى جزء من أجزائها ما قد يتعارض مع المعتقدات القائمة حالياً فى مضمار العلم .

طبيعة « اللغة » فى رأى رسل

لسنا نجد لدى رسل نظرية متسقة فى « اللغة » ، بل إننا نلاحظ أنه يقف من اللغات الطبيعية التى تصاغ فيها أفكارنا ، وكتاباتنا ، واتصالنا المختلفة موقفاً ملؤه الازدواج والتناقض . فمن جهة ، يعتقد فيلسوفنا أن هناك معنى يمكن بمقتضاه أن يقال إن اللغات الطبيعية هى بمثابة « مرشد » يقودنا إلى

فهم طبيعة العالم الذى نتحدث عنه . وهو يقول فى ذلك بصراحة : « إن هناك — فيما أعتقد — علاقة قابلة للاكتشاف بين « بناء » الجمل أو العبارات و « بناء » الوقائع أو الأحداث التى تشير إليها تلك العبارات . وأنا لا أظن أن بناء الوقائع غير اللفظية : Nonverbal facts غير قابل للمعرفة تماماً ، بل أنا أعتقد أننا إذا اتخذنا من الحيلة القدر الكافى ، فقد نستطيع أن نتخذ من خواص اللغة أدوات نستعين بها على فهم بناء العالم ^(١) . ومن جهة أخرى ، نلاحظ أن رسل قد فطن بالفعل إلى الأساليب العديدة التى تجعل من اللغة فى بعض الأحيان أداة مضللة أو خداعة للتفكير .

ومن هنا فقد قال رسل بصريح العبارة : « إن تأثير اللغة على الفلسفة — فيما أظن — قد كان تأثيراً حقيقياً ، وإن كان قد بقى غير معترف به تقريباً . ولو أننا أردنا لأنفسنا ألا نضل الطريق تحت هذا التأثير ، لأصبح لزاماً علينا أن نكون على بينة من أمر هذا التأثير ، وأن نسائل أنفسنا بكل إيمان وتدبر عن المدى المشروع الذى يمكن أن نمضى إليه فى هذا السبيل ^(٢) . » . وفنلنا عن ذلك ، فقد بين لنا رسل كيف أن اللغة الطبيعية خير مهيئة للتعبير عن العديد من المسائل الفلسفية ، ومن ثم فإن كثيراً من الفلاسفة الذين اعتمدوا عليها قد ضلوا سواء السبيل .

ولو أننا نظرنا إلى « الالفاظ » فيما يقول رسل — لوجدنا أنها تؤدى وظيفتين فهى من جهة تقرر وقائع ، وهى من جهة أخرى تستثير انفعالات . والفيلسوف فى أمس الحاجة إلى الاعتراف بوجود هاتين الوظيفتين ، حتى لا يقوم بالخلط بينهما . وقد أضاع الفلاسفة الكثير من وقتهم فى الاشتغال بالمسائل الأخلاقية (مثلاً) ، نظراً لتوهمهم بأن ثمة حقائق تنصب عليها العبارات الأخلاقية ، فى حين أن هذه العبارات لا تزيد عن كونها تعبيرات عن مشاعر ذاتية « أو مجرد توجهات تقدم الآخرين حتى يستشعروا نحو بعض

(1) Russell : « An Inquiry into Meaning and Truth » , London' 1940, p 429.

(2) Russell : « Our Knowledge of the External World » , p. 108.

المسائل أحاسيس أخلاقية مماثلة . ولو أننا سلمنا بأن عبارات الفيلسوف لا بد من أن تكون بمثابة قضايا تقريرية تنصب على الواقع ، لكان في وسعنا أن نقول إن ثمة نوعين من الألفاظ يستخدمهما الفيلسوف عادة في عباراته التقريرية : ألفاظاً موضوعية : Object - words . مثل «أحمد» و «فأر» ، و «أزرق» و «يجرى» . . . الخ ، وهذه الألفاظ يتلقن المرء معانيها إما عن طريق مواجهة الموضوعات التي تعنيها أو عن طريق التعرف على أمثلة أو نماذج لما تعنيه ، وألفاظاً منطقية : Logical words . مثل «كل» و «بعض» ، و «إذا» و «لا» ؛ وهذه الألفاظ — على العكس من الألفاظ الموضوعية — لا تنطوى على أى معنى في ذاتها ، نظراً لأنها لا تشير إلى الموضوعات في عالم الإدراك الحسى التجريبي . والطفل الصغير يتعلم — أول ما يتعلم — بعض «الألفاظ الموضوعية» التي تشير إلى أشياء محدودة في عالم خبرته الحسية . ولكن من الواضح أنه لا يمكن أن يكون ثمة علم — وبصفة خاصة علم رياضى أو علم دقيق — إلاهم إذا كانت هناك عبارات ومجموعات مختلفة من العبارات تستخدم فيها بعض الألفاظ المنطقية . تبعاً لذلك فإن كل محاولة — من جانب الفيلسوف — لتوضيح لغة «العلم الرياضى» تستلزم الوصول إلى بعض التعريفات الدقيقة ، لكل ما يستخدمه من الألفاظ موضوعية وألفاظ منطقية . ورسـل يعتقد أن جانباً كبيراً من هذا الجهد التوضيحي قد تحقق على يديه هو وزمـيله وأبتد في كتابهما الضخم «المبادئ الرياضية» حيث حاولا اشتقاق الرياضيات البحتة كلها والمنطق بأسره من بعض المبادئ «الأولية» أو القواعد «الصورية» ، دون الإجابة بآية الألفاظ موضوعية (عن طريق استخدام «المتغيرات» بدلا من «الألفاظ» ، على اعتبار أن «المتغيرات» هي «أشكال حاوية» يمكن أن يستعاض عنها بالألفاظ) ، مع الاقتصار على استخدام ثلاثة «ألفاظ منطقية» غير معرفة ، ألا وهي : «كل» ، و «بعض» ، و «لا — كذا ولا — كذا» . وكان رسل يعتقد في بداية الأمر بأن هذه الألفاظ المنطقية الأصلية نفسها قد تشير إلى شئ . أو أشياء ، دون أن ينص على كنهه أو طبيعة تلك الإشارة ، ولكنه عاد فقال في أحد كتبه المتأخرة إن هذه «الألفاظ المنطقية»

تقابل (Correspond) بعض الوقائع التجريبية العامة، وإن لم تكن تشير إليها أو تدل عليها، ولا شك أن رسل قد خرج على الكثير من آرائه السابقة حينما زعم في كتابه «بحث في المعنى والصدق» أن ثمة حالات سيكولوجية تقابل الألفاظ المنطقية، فكلية «أو» هي وليدة حالة من التردد «أو» الصراع «بين دافعين حركيين، حينما يجد الجهاز العضوى نفسه متوقفاً مؤقتاً بين اتجاهين مختلفين للعمل، وكلية «لا» تعبر عن حالة ذهنية يكون فيها ثمة باعث إلى العمل ولكنه معرض للكف (أو المنع) Inhibition؛ وكلية «صادق» تعتمد إلى أساس سيكولوجى هو التوقع الذى قد تحقق، وكلية «كاذب» تركز على الإحساس بمخالفة توقع قد حالفها الفعل. وواضح من هذه الأمثلة أن رسل قد حاول أن يبحث للحدود المنطقية عن دعامة واقعية (أو سيكولوجية)، بدلا من أن يقيمها على أسس شكلية أو صورية صرفة، كما كان قد فعل من قبل.

ومما يمكن من شيء، فقد ظل رسل يفرق بين مظهرين مختلفين للذة: مجموع مفرداتها من جهة، وتركيبها أو بنائها من جهة أخرى. وليس أغدر بالفيلسوف من المفردات اللغوية: فإن الألفاظ المستخدمة عادة في اللغات الطبيعية ظامضة وملتبسة. ومن هنا فإن على الباحث الفيلسفى أن يحدد معانيه، وأن يحرص باستمرار على فهم المعاني الدقيقة التى تستخدم فيها الألفاظ حين ترد على قلم هذا الفيلسوف أو ذاك. وليس من شك فى أن عملية تحليل المعاني «عملية منطقية قديمة ترتد إلى عهد أرسطو. ولكن رسل يعتقد أن الكثير من مظاهر الخلط الفيلسفى حول مشكلات معروفة كشكلية الجوهر أو مشكلة السكيات ترجع أولا وبالذات إلى بعض خصائص لغوية كائنة فى مفردات اللغة الطبيعية وإن كان من المؤكد أن السيات التركيبية أو البنائية لأمثال هذه اللغات الطبيعية هي المستولة عن العديد من الأخطاء التى طالما تردى فيها الفلاسفة.

نظرية رسل في « الشكل المنطقي »

وهنا نجد أن مذهب رسل في اللغة وثيق الصلة بنظريته في « الشكل المنطقي » أو الصورة المنطقية : Logical form ؛ وهي النظرية التي قاده إليها — منذ مطلع حياته الفلسفية — نقده للمثاليين الهيغليين ، ودراسته لفلسفة لينتس وأبحاثه في المنطق الرياضي . والواقع أن التحليل التقليدي للمعبرة المنطقية إلى « موضوع » و « محمول » قد عمل على إخفاء البناء المنطقي الحقيقي للمعبرة ، مما أدى إلى تردى الفلاسفة في الكثير من النظريات الميتافيزيقية الخيالية ، مثل نظرية الموندات (أو الجوهر الفرد) عند لينتس ، ونظرية العلاقات الباطنية لدى بعض فلاسفة المثالية المطلقة . والذي قاد رسل إلى اصطلاح مفهوم « الشكل المنطقي » هو اتجاهه نحو تطبيق المنطق الرمزي على اللغات الطبيعية . فأنت مثلاً حين تقول : كل الساسة العرب مخلصون لأوطانهم ، وبعض المتهورين ليسوا بساسة مخلصين لأوطانهم ؛ إذن بعض المتهورين ليسوا عرباً ؛ أو حين تقول : كل المنقذين معجبون بالروائي الفرنسي بروس ، وبعض الفلاسفة ليسوا من المعجبين بروس ، إذن بعض الفلاسفة ليسوا مثقفين ، وأنت في كلتا الحالتين إنما تحكم بأنه إذا كان كل « أ » هي « ب » وبعض « ج » ليست « ب » ، إذن فإن بعض « ج » ليست « ب » .

رواضح من هذه الصيغة المنطقية أننا بإزاء « متغيرات » Variables يمكن أن نضع بدلاً منها ما نشاء من حدود ، وسيكون في وسعنا عندئذ أن نحصل دائماً على نفس النتيجة ، بشرط أن نراعي « الصورة المنطقية » للعلمية الاستنتاجية . وليست مهمة « المنطق الرمزي » سوى العمل على تحويل أى مقال معبر عنه باللغة الطبيعية إلى « شكل منطقي » أو « صورة منطقية » حتى يكون في الإمكان فهمه دون حاجة إلى أى تعبير لغوي . ولعل هذا ما قصد إليه كل من رسل ووايتهد في كتابهما « المبادئ الرياضية » ، حين حاولا الوصول إلى « لغة فكرية » عامة يستطيع المرء عن طريقها أن يشرح الهيكل العظمى المشترك لسائر اللغات الطبيعية . ولا شك أن رسل حين تحقق من أن الصورة

النحوية لآية قضية قد لا تمثل صورتها المنطقية تمثيلاً صحيحاً ، فإنه قد فتح بذلك السبيل أمام المزيد من الدراسات القيمة في مضمار « التحليل المنطقي » .

على أن الإضافة الحقيقية التي أسهم بها رسل في مضمار المنطق الرمزي إنما هي نظريته في دالات القضايا Propositional Functions «دالة القضية» هي تعبير ينطوي على مركب غير محدد (أو أكثر من مركب واحد) ، إذا ما تميلت قيمته ، استحال التعبير إلى « قضية » . فدالة القضية إذن تحتوي بالضرورة على متغير . ومثال ذلك (مثلاً) أن نقول : «س إنسان» . ورسل يذهب هنا إلى أن قضايا المنطق التقليدي ، كالفرضية القائلة بأن «كل إ هي ب» ، إنما هي دالات قضايا (لا قضايا) . ولا بد من تحديد كل من «إ» و «ب» بوصفها ذات محددة ، قبل أن يكون في الإمكان الحكم بأن أمثال هذه التعبيرات صادقة أو كاذبة . وقد سبق لنا أن رأينا أن المنطق يستعين باللفاظ مثل «كل» و «بعض» و «وليس كل» و «أو» .. الخ وهذه اللفاظ جميعاً تتطلب استخدام «دالات القضايا» . ونحن لا نحصي في المنطق كل الجزئيات أو الأمثلة ، بل نحن ننتقل من النماذج أو الأمثلة إلى القانون العام السامع وراءها . وبمآ لذلك ، فإننا نعرف أى «كل لا متناه» ، دون أن نعرف كل عضو فيه ، لأننا نعرف أن أى «كل» يمثل دالة قضية من نوع معين . فنحن نعرف مثلاً أن «كل البشر قانون» ، لأننا نعرف أن دالة القضية : «س إنسان و س فان» هي دائماً صادقة . وعلى ذلك فإننا حين نكون بإزاء أية دالة قضية ، لا بد من أن نجد أنفسنا بإزاء أمرين : الأمر الأول أن نقرر أنها صادقة في كل الحالات ، والأمر الثاني أن نقرر أنها صادقة على الأقل في حالة واحدة ، أو في بعض الحالات . ورسل يذكرنا بأنه لا بد لنا من أن نقيم تفرقة واضحة بين «القضايا» و «دالات القضايا» ولكنه يؤكد في الوقت نفسه أن دالة القضية بدون القضية ، «سواء» ، وأن القضية بدون دالة القضية «عما» . وليس من شك في أن نظرية رسل في دالات القضايا هي في الوقت نفسه نظرية في السكليات . وربما كان الأدنى إلى الصواب أن نفسر نظريته في السكليات بأن

نقول إننا نعرف على « دالة القضية » أو على « الكلى » في مثال خاص أو نموذج جزئى ، بدلا من أن نقول بأننا « ننتقل » من الجزئى إلى الكلى . ولعل هذا هو السبب في عدم ثقة رسل بالاستقراء ، لدرجة أنه كان يقول إن الاستقراء « استنباط خفى » وواضح هنا أن رسل قد خرج على مبادئ التجريبية الإنجليزية التقليدية ، وكأنما قد اقترض أن لدينا معرفة سابقة بالكميات^(١).

التحليل المنطقي ونظرية الأنماط

إذا كان رسل قد اعتبر « المطاق » هو صحيح « ماهية الفلسفة » ، فذلك لأنه قد فطن إلى أن التحليل هو الكفيل بإظهارنا على أنه إما أن تكون المشكلة « منطقية » ، وإما ألا تكون مشكلة « فلسفية » على الإطلاق^(٢) . والتحليل المنطقي عند رسل هو عملية ذهنية نضطلع بها حين نحاول توضيح التصورات والعبارات ، سواء في مضمار العلم أم في مضمار الفلسفة أم في مضمار الحس المشترك ، من أجل العمل على إزالة ما فيها من مظاهر الغموض والالتياس . وربما كان في الإمكان الوصول إلى مثل هذه النتيجة عن طريق ترجمة التصورات والعبارات إلى « لغة مثالية » تكفل لنا الغاية المنشودة من وراء التحليل ، ولكن الخطوة الأولى في سبيل العمل على تحقيق هذا البرنامج حل الوجه الأكمل ، إنما تكون أولا بالعمل على تلافى أوجه النقص في لغتنا للمنطقية ، ومحاولة الوصول بها إلى درجة أعلى من الكمال . وقد لاحظ رسل أن هناك مصاعب تكتيكية كبرى تعترض سبيلنا في هذا المضمار ، مما عاق الماطقة عن الوصول إلى « اللغة المثالية » المنشودة . وقد كان من بين هذه الصعوبات التي التقي بها رسل عند دراسته لأسس الرياضيات ، صعوبة قادته

(1) Radhakrishnan : « History of Philosophy : Eastern & Western » , Vol. II p. 385 .

(2) Russell : « Our Knowledge of the External World » , 1914 , p. 42 .

بطريقة غير مباشرة إلى إدخال تعديلات هامة على نظريته في اللغة . وآية ذلك أن رسل قد فطن إلى أنه لا بد من التمييز بين قضية تشير إلى مجموعة قضايا ، وقضية أخرى تشير إلى واقعة معينة ، فإن هذا التمييز هو الكفيل وحده بتجنب الفكر خطر الوقوع في العديد من المتناقضات التي لا سبيل إلى الخروج منها . ولننظر مثلاً إلى العبارة التالية :

إن الجملة الموضوعة داخل هذا المستطيل
على هذه الصفحة ، جملة كاذبة

إن هذه العبارة (ولنطلق عليها اسم « د ») تشير إلى نفسها ، وتقول عن نفسها إنها كاذبة . ولكن إذا كانت « د » ، كاذبة ، فإن ما تقوله لا بد من أن يكون كاذباً . ومعنى هذا أن « د » ليست كاذبة . ولما كانت كل عبارة إما أن تكون صادقة أو كاذبة ، فإن معنى هذا أن « د » لا بد من أن تكون صادقة ولكن ، إذا كانت « د » ، صادقة ، وإذا كانت تقول عن نفسها إنها كاذبة ، فلا بد إذن من أن تكون كاذبة . ولو أننا افترضنا أن « د » كاذبة لكان علينا أن نسلم بالضرورة أنها صادقة ، وهم جرا . . .

ولو أننا نظرنا الآن إلى التناقض الذي يقودنا إليه استعمالنا للغة في هذه الحالة ، لما وجدنا صعوبة في أن نتحقق من أننا نستخدم اللغة هنا استخداماً خاطئاً . ولا شك أن منشأ هذا الخطأ أن « د » ، تشير إلى نفسها ، في حين أنه لا بد من التمييز بين مستويين مختلفين من القضايا ، (وبالتالي من اللغة) الأولهما مستوى القضايا التي تشير إلى وقائع ، ومستوى القضايا التي تشير إلى قضايا . ولو أننا أطلقنا على المستوى الأول اسم « المستوى ١ » وعلى المستوى الثاني اسم « المستوى ٢ » ، لكان في وسعنا أن نقول إن القضية القائلة مثلاً بأن « السماء تمطر » هي « د » ، في حين أن قضايا أخرى مثل : « د » عبارة عربية ، ؛ « د » عبارة غير نحوية ، ؛ « د » عبارة صادقة ، هي جميعاً قضايا على المستوى الثاني ، فهي

بمثابة «ع» . ومعنى هذا أنه لابد لنا من التمييز بين نمطين مختلفين من أنماط العبارة : الأولها النمط الذى ينصب على الواقع ، والنمط الذى ينصب على اللغة .

وهذه التفرقة هى نتيجة من ضمن النتائج الهامة التى ترتبت على نظرية رسل الشهيرة فى « الأنماط » . وخلاصة هذه النظرية أنه لابد من التمييز بين « الفئات » Classes (التى هى عبارة عن بنابات منطقية) و « الأشياء » Things (التى هى عبارة عن وقائع تجريبية) . وكان أفلاطون قد ذهب إلى أنه مادام للعدد ١ وجود ، دون أن يكون هو هذا الوجود شيئاً واحداً ، فإن $١ + وجود = ٢$ ؛ و $١ + ٢ = ٣$ وهلم جرا ، وبالتالي فإن العالم لامتناه . ثم جاء بعض الرياضيين (من أمثال بولزانو Bolzano وديديكند Dedekind) فقالوا بأنه لما كانت أفكار (أو مثل) الأشياء هى « أشياء » ، ولما كانت هناك فكرة (أو مثال) لكل شئ ، فإن فئة « الأشياء » هى « فئة انعكاسية » Reflexive (ما دامت ماثلة لجزء من ذاتها) ، وبالتالي فإن عددها لابد من أن يكون لامتناهياً . ولكن كل هذه النظريات قد بدت لرسل منطقية على خلط شديد بين الأنماط المختلفة لأنها تودى إلى القول بأنه إذا كانت أية فئة عضواً فى نفسها ، فإنها لابد من ألا تكون عضواً فى نفسها ! وهكذا عرف رسل لفظ « فرد » بقوله إنه ما يشير إلى كيان من « نمط » خاص . كما عرف « الفئة » بأنها ما يشير إلى كيان من « نمط » آخر ، و « العلاقة » بأنها ما يشير إلى « نمط » ثالث ، وهلم جرا . فالإنسان مثلاً اسم لفئة الاناسى . دون أن يكون « الإنسان » واحداً منهم « كما تحزم الملاعق كلها فلا تكون حرمة الملاعق ملقعة مضافة إليها » ومعنى هذا أن الفئة ليست عضواً فى نفسها . كما أن فئة الأعداد كلها لا تكون عدداً من بينها . . . الخ

ولكن على حين أن الألفاظ جميعاً هى من نمط منطق واحد ، نجد أن معانى الألفاظ هى على أنماط مختلفة متنوعة : فالعبارات هى من نمط آخر . يختلف عن نمط الموضوعات التى تصفها ، والعلاقات (سواء أكانت على صورة أحرف جر أم أفعال معتدية أم غير ذلك) هى من نمط آخر يختلف عن نمط

الحدود التي تربط بينها . . . الخ. ولنضرب لذلك بعض الأمثلة فنقول إن سقراط وأرسطو ينسبان إلى نمط واحد بعينه: لأن قولنا «سقراط فيلسوف» و «أرسطو فيلسوف» يشير إلى واقعيتين حقيقتين . وسقراط وكاليجولا أيضاً من نفس «النمط» : لأننا نستطيع أن نقول — بحق — «إن سقراط كان فيلسوفاً» و «كاليجولا لم يكن فيلسوفاً» . وفعل «القتل» وفعل «الحب» هما أيضاً من نفس «النمط» : لأننا نستطيع أن نقول إن «أفلاطون كان يحب سقراط» أو إن «أفلاطون لم يقتل سقراط» . الخ. وهكذا يمكننا أن نعرف النمط المنطقي بأن نقول إنه حينما تكون «أ» و «ب» من نفس النمط المنطقي، فإن أية واقعية تدخل في تركيبها «أ» لابد من أن تقابلها واقعة أخرى تدخل في تركيبها «ب»، بحيث يكون في الإمكان وضع «ب» محل «أ». ومعنى هذا أنه حينما تكون بإزاء لفظين لهما معنيان لا يندرجان تحت نمط واحد بعينه، فإن علاقات هذين اللفظين بما يعنيهانه لابد من أن تكون على أنماط مختلفة، وبالتالي فإنه لا يمكن أن تكون ثمة علاقة «معنى» واحدة بين الألفاظ وما تشير إليه، بل لابد من أن تكون ثمة علاقات «معنى» متعددة، لكل منها نمطه المنطقي الخاص، وهذه العلاقات لابد من أن تكون من التعدد بقدر ما هنالك من موضوعات متعددة تشير إليها (بوصفها ألفاظاً أو كلمات). ولا شك أن إغفال هذه الحقيقة هو الذي أدى إلى إشاعة الخلط والالتباس في العديد من قضايا الفلاسفة والمناطق والرياضيين^(١).

ولو أننا نظرنا الآن إلى القيمة الحقيقية لنظرية رسل في الأنماط، لوجدنا أن هذه النظرية قد عملت على ظهور تفرقة هامة في عالم التحيلات المنطقية بين اللغات وما وراء اللغات Metalanguages على اعتبار أن «ما وراء اللغة» إنما هي لغة تتحدث عن اللغة. ولا شك أنه لمن الأهمية بمكان ألا نخلط بين هذين اللفظين المختلفين من «اللغة» حتى نتجنب الوقوع في الكثير من

(1) O' Connor : « Bertrand Russell », in « A Critical History of Western Philosophy », London, Glencoe, 1964, p. 478.

مظاهر التناقض والمفارقة والاستحالة . وحين يقول بعض الشراح إن نظرية رسل في الأنماط تضع بين أيدينا معياراً دقيقاً للتمييز بين العبارات الدالة على معانٍ، والعبارات الفارغة من كل معنى ، فإنهم يعنون بذلك أنه لا بد لنا — حين نكون بإزاء أية عبارة — ألا تقتصر على التساؤل : هل هذه العبارة صادقة أم كاذبة ؟ بل أن نتساءل أيضاً : هل لهذه العبارة معنى أم لا ؟ وآية ذلك أننا حين نقول مثلاً : « إن الأعداد الأولية ذات قيمة غذائية » ، فإننا لا نتعلق بعبارة صادقة أو كاذبة ، بل نحن نتفوه بجملة لا معنى لها على الإطلاق : لأن من الواضح أن « الأعداد الأولية » تنسب إلى نمط منطقي مختلف تماماً عن نمط الأسماء أو الفواكه ! ومهما يكن من شيء ، فقد حاول رسل — عن طريق نظريته في الأنماط — حل بعض المشكلات الفلسفية الهامة التي اعترضت سبيله في مضمار المنطق الرياضي ، ولكنه كان هو نفسه في مقدمة المعترفين بأن هذه النظرية لا تخلو من عيوب ونقصات ، وأنها لا زالت تفتقر — بالتالي — إلى الكثير من التعديلات والإصلاحات ، حتى تصبح أقدر على تحقيق شتى الشروط التي يتطلبها « الحس المشترك » الرياضي ^(١) .

الذرية المنطقية ونظرية « الأوصاف »

فإذا ما انتقلنا الآن إلى الحديث عن « الذرية المنطقية » عند رسل ، ألفتينها أنفسنا بإزاء نظرية منطقية تنطوي — بلا شك — على وجهة نظر ميتافيزيقية إلى العالم . وقد يكون في وسع المرء أن يتقبل « الجانب المنطقي » من هذه النظرية ، مع رفضه في الوقت نفسه « لجانبها الميتافيزيقي » ، ولكن من المؤكد أن رسل نفسه قد تمسك بالجانبين معاً ، منذ سنة ١٩١٧ حتى اليوم . والأساس الذي استند إليه فيلسوفنا في قوله بهذه النظرية هو اعتقاده بصحة المبدأ الإنجليزى الفيليدى : « فرق تسد » بمعنى « قسم الشيء إلى أجزاء ، فصل إلى معرفة أوضح

(1) Russell : « Reply to Criticisms » ; in « The Philosophy of Bertrand Russell » , edited by Schilpp, 1944., p. 692.

عنه . . ومن هنا فقد كان كل — أو جل — هم رسل دائماً أبداً ، هو الوصول إلى أقل عدد ممكن من الفروض ، من أجل تفسير « الحقيقة » في خطوطها العريضة . وليس « فصل أو كام » الذي تحدثنا عنه من قبل سوى تعبير عن إيمان رسل بضرورة الوصول إلى أقل عدد ممكن من الأفكار الأولية البسيطة من أجل الاستعانة بها في فهم شتى الأفكار المركبة المعقدة . . . إلخ . فإذا أضفنا إلى ذلك اعتقاد رسل الراسخ بأن العالم متعدد : Plural وأن العلاقات القائمة بين الأشياء واقعية ، على العكس مما ذهب إليه الفلاسفة المثالية عموماً والفلاسفة الهيجلية خصوصاً ، أمكننا أن نفهم لماذا ثار رسل على « النزعة الوحادية Monism » ، ولماذا ذهب إلى القول بأن العالم مكون من عدد من « الكائنات » المختلفة .

ولكن ، ماذا عسى أن تكون طبيعة هذه « الكائنات » : Entities ؟ هذا ما يجيب عليه رسل بقوله : إنها « وقائع ذرية » Atomic facts والواقعة الذرية إنما تتكون من جزئ منعت بصفة ما من الصفات (كأن نقول مثلاً : هذا أبيض) ، أو من جزئين (أو أكثر) تجمع بينهما علاقة ما من العلاقات (كأن نقول مثلاً : أكبر من ب ، أو تقع بين ب و ج) . ولكن ما الذي يعنيه رسل بكلمة « جزئ » ؟ إنه لمن المؤكد أن رسل لا يعنى بهذه الكلمة تلك الأشياء الفردية التي نلتقي بها في خبرتنا اليومية العادية — كالمواد ، والأشجار ، والأحجار ، والحيوانات ، والإناس وما إلى ذلك ، ولا غرو ، فإن هذه كلها كائنات « مركبة » لا يمكن أن تكون بمثابة « نتيجة » أضحت إليها عملية « التحليل » ، خصوصاً وأنتا سنرى فيما بعد أنها تقبل الانحلال إلى « أوام منطقية »^(١) Logical fictions ، كالتسلسل ، والفئات ، وما إلى ذلك . وأما « الكائنات المركبة » التي يفضى إليها التحليل ، فهي عبارة عن وقائع ذرية تتكون من « جزئيات » منوعة بصفات ، أو مندمجة في علاقات ورسل يفسر

(١) يلاحظ أن « الفئة » عند رسل وهم منطقي ، بدليل قوله : « هناك جزئيات ؟ ولكننا حيناً نصل إلى الفئات ، وفئات الفئات ، فهناك يكون حديثنا عن معنى أوام منطقية » !

« الجزيئات ، نفسها تفسيرات مختلفة في مواضع مختلفة : فهو يقول عنها حيناً إنها أشباه من قبيل بقع اللون الصغيرة أو من قبيل الأصوات ، بمعنى أنها أشياء موقوتة ، بعضها صفات وبعضها علاقات ، بينما نراه يقول عنها حيناً آخر إنها « حدود العلاقات في الوقائع الذرية » ، مبرزاً إياها عن « أسماء الأعلام » ، التي هي في نظره « ألفاظ تشير إلى جزيئات » . ولا شك أن هذا التمريف الأخير يستبعد الخواص والعلاقات من دائرة الجزيئات ، لكي يجعل منها ما يشبه الأفراد الذي يلحم الجزيئات سوياً ، داخل الأنماط المنطقية المختلفة التي يمكن أن توجد فيها الوقائع الذرية . وقد لا يكون من السهل أن نجد حقوباً ما يجامينا واحداً لما تعنيه « الواقعة الذرية » عند رسل ، وذلك نظراً لعدم وضوح معنى « الجزئي » في ذهن فيلسوفنا ، ولكن ربما كان من الأسر أن نجد تفسيراً سليماً لهذا المفهوم ، فنقول إن الوقائع الذرية هي تلك الوقائع التي يبدو لنا في الظاهر أنها لا تقدم لنا أى أساس مسوخ للاستمرار في عملية التحليل (وأن كان رسل يسلّم بأن في إمكاننا أن نفترض أن الأشياء المركبة تقبل التحليل إلى ما لا نهاية *Ad infinitum* ، وأنه ليس في وسعنا مطلقاً الوصول إلى « البسيط ») .

ومهما يكن من شيء ، فإن الوقائع الذرية « مركبة » ، من حيث إنها مكونة من « جزيئات » ، وصفات أو علاقات . ولكن لهذه الوقائع — على أقل تقدير — بساطة نسبية ، من حيث إنها تمثل الحد الذي تتوقف عنده عملية التحليل . هذا إلى أن بساطة تلك الوقائع تتجلى في « الصورة » أو « الشكل » الذي تتمثل على نموه في اللغة المثالية المستخدمة في المنطق الرياضي . وآية ذلك أننا لو جعلنا الأحرف *a* ، *b* ، *c* . . . تقوم مقام الجزيئات ، ولو جعلنا الأحرف *s* ، *v* ، *e* . . . تقوم مقام الصفات والعلاقات ، لكان في استطاعتنا أن نعبّر عن العبارات الثلاث الآتية : —

- ١ — هذا أبيض . ٢ — أكبر من *b* . ٣ — *b* بين *c* و *s*
- على النحو الآتي : ١١ — *s* (١) ١٢ — *v* (*a*) ١٣ — *e* (*b* و *c*) .

وهلم جرا . ومثل هذه الصيغ تمثل القضايا الذرية المستخدمة في منطقنا ، بمعنى أنها قضايا لا تشتمل على قضايا أخرى تدخل في تركيبها . وعلى العكس من ذلك ، نجد أن هناك قضايا أخرى يمكن تسميتها باسم القضايا الجبرئية Molecular porpositions ، وهذه تتركب من القضايا الذرية عن طريق ألفاظ الربط المنطقي مثل : « ليس » ، « حرف العطف » ، « و » ، « أو » ، « إذا » .

إذا كنا — مثلا — بأزاء القضيتين الذريتين الآتيتين :

١ — هذا أحمر .

٢ — هذا ممتد ، أمكننا أن نبني منهما القضايا الجبرئية الآتية :

٣ — هذا أحمر وهذا ممتد .

٤ — إذا لم يكن هذا ممتداً ، فإن هذا ليس بأحمر .

٥ — بالنسبة إلى كل ما هو س ، إذا لم يكن س أحمر ، فإن س ليس بممتد ... إلخ . وواضح من هذه الأمثلة أن صدق أو كذب أية قضية جبرئية يمكن أن يعرف على التو من صدق أو كذب القضايا الذرية التي قد تتركب منها . ولكن المهم أن نتذكر أن رسل لم يقصد بنظريته في القضايا الذرية وتركيباتها ، حتى ولو أضفنا إليها نظريته في الأنماط المنطقية والمستويات اللغوية ، أن تكون بمثابة نظرية كاملة في اللغة ، بل هو قد وجد فيها مجرد خطوة أو خطة لنظرية منطقية عامة قد تفيدنا في فهم كل من اللغة من جهة ، وطبيعة العالم من جهة أخرى . وليس من شك في أن منهج رسل في البيانات المنطقية Logical constructions ، ونظريته في الأوصاف Descriptions إنما هما في الواقع مجرد محاولتين لتطبيق « التحليل المنطقي » على بعض المشكلات الفلسفية الهامة .

ونظراً لضيق المقام ، فسنتصر فيما يلي على دراسة نظرية رسل في الأوصاف ، حتى نقف على طريقته في استخدام « التحليل المنطقي » لحل بعض المسائل اللغوية والمنطقية المعقدة . وهنا نجد رسل يقيم تفرقة منطقية بين

نوعين من التسمية : التسمية باسم العلم ، والتسمية بواسطة عبارة وصفية .
ويضرب لنا رسل مثلاً فيقول : إن كلمة «سكوت» اسم علم ، في حين أن عبارة
« مؤلف ويفرلى » عبارة وصفية . وقد ظن بعض الماطقة أننا إذا قلنا « إن
سكوت هو مؤلف ويفرلى » Scott is the author of Waverley ، فكأننا
بذلك نقيم تعادلاً أو هوية مطلقة بين العبارتين ، بحيث قد يكون في وسعنا
أن نضع الواحدة منهما مكان الأخرى دون أن يؤثر ذلك على صحة أو كذب
الحكم . ولكن من الواضح أن الأمر ليس دائماً على هذا النحو . وآية ذلك
أن « ويفرلى » قد صدرت دون أن تحمل اسم صاحبها ، ومن هنا فقد تساءل
الكثيرون — ومن بينهم انك جورج الرابع نفسه — عما إذا كان من الصحيح
أن «سكوت هو مؤلف ويفرلى» . وتبعاً لذلك ، فإن أحداً من الناس لم يكن
ليريد أن يعرف — بطبيعة الحال — ما إذا كانت القضية التي تقول « إن
سكوت هو سكوت » صحيحة أم كاذبة !

ولو أننا اصطنعنا منهج التحليل المنطقي ، لكان في وسعنا أن نحلل تلك
الجملة إلى العبارات الثلاث الآتية :

- ١ — هناك شخص س ، وهذا الس هو الذي ألف رواية ويفرلى .
- ٢ — إذا كان ثمة س ، وإذا كان س هو الذي كتب ويفرلى فإن س هو س
شخص واحد .
- ٣ — لا يمكن أن يكون هناك س ، وأن يكون س قد كتب ويفرلى ،
دون أن يكون س مساوياً لسكوت .

ومعنى هذا بعبارة أوضح : أنه لا يمكن أن يكون هناك سوى شخص واحد
ألف ويفرلى ، وهذا الشخص هو سكوت (الكاتب الاسكتلندي) . وهذا
التحليل يدلنا على أن القضايا التي تتضمن عبارات وصفية عديدة كقولنا
« مؤلف ويفرلى » أو « أعلى جبل في العالم » ليست بمثابة أسماء وأعلام .
والفارق بين اسم العلم والعبارة الوصفية أن اسم العلم (إذا استخدم استخداماً
مشروعاً) لا بد من أن يشير إلى موضوع ، بحيث يكون هذا الموضوع
(أو هذا المسمى) هو معناه ، في حين أن العبارة الوصفية لا يكون لها معنى
إلا وهي في جملة ، وبالتالي فإنها وحدها لا تعنى شيئاً .

وننظر — على سبيل المثال — إلى الجمل الثلاث الآتية :

١ — الجبل الذهبي كأن في إفريقيا .

٢ — ملك فرنسا الحالي أصلع .

٣ — أقدم تين في إيرلندة هو من أكلة اللحوم .. إننا هنا — بلا شك — نأزاء عبارات وصفية مفهومة ، فلو افترضنا أن العبارة الوصفية مساوية تماماً لاسم العلم (كما فعل الفيلسوف النمساوي مينونج Meinong) ، لكان علينا أن نقول بوجود مسميات في عالم الواقع لأمثال هذه العبارات الوصفية ، وهو ما لا بد من أن يؤدي بنا إلى افتراض وجود كائنات مزعومة بقدر ما يتدعه خيالنا من عبارات وصفية . ولكن من الواضح — كما بين لنا رسل في تحليله المنطقي لأمثال هذه العبارات — أن الأوصاف المحددة ليست أسماء أعلام ، فلا يمكن إذن أن يكون لها معنى (أو معان) اللهم إلا إذا استخدمت في جمل (أو عبارات) استخداماً منطقياً مشروناً ، وهو ما لا نجد في أمثال هذه الحالات^(١) .

نظرية (الواحدية الحيادية)

فيذا انتقلنا الآن من الحديث عن منهج رسل في التحليل المنطقي إلى الحديث عن نظريته الفلسفية في العقل والمادة ، ألقينا فيلسوفاً يسم بنظرية ميتافيزيقية كان قد سبق لكل من أرنست ماخ Ernest Mach ووليم جيمس من بعد الأخذ بها ، وتلك هي نظرية «الواحدية المحايدة» : Neutral monism . والاصل في هذه النظرية هو التسليم بأنه ليس ثمة خط فاصل يعزل العقل عن المادة ، بل إنهما يختلفان درجة لا نوعاً . والواحدية المحايدة ترد الأحداث كلها ، لا إلى مادة ، ولا إلى عقل ، بل تجعلها أحداثاً محايدة لا يتقرر مصيرها من مادة أو عقل إلا بعد دخولها في نسيج مع غيرها . ولما كان العقل والمادة

(١) Russell : « Introduction to Mathematical Philosophy » , 1919, p. 169.

— في نظر رسل — مجرد بناءين منطقيين قد استمدا من الأحداث الذهنية والجمعية على التعاقب ، فليس ثمة اختلاف — في واقع الامر — بين العقل والمادة . ونحن يتحدث رسل عن الأحداث events ، فإنه يعني بها تلك المادة الغفل أو الهوى المحايدة التي يتكون منها العقل والمادة على السواء ، دون أن يكون ثمة فارق بينهما ، اللهم إلا في طريقة التجميع أو التركيب . ومثل هذه النظرية — في رأى رسل — هي الكفيلة بتحرير الفلسفة من تلك الثنائية القديمة (بين البدن والنفس) التي أدخلها أفلاطون لأول مرة على تاريخ الفكر ، ثم جاء ديكارت بعد ذلك في القرن السابع عشر فعمل على تثبيت دعائها . وفصلا عن ذلك ، فإن رسل يرى أن هذه النظرية فكهة « تجريبية » لا نزاع فيها ، علاوة على كونها متوافقة مع مبدأ أوكام (أو نصل أو كام) الذي يقضى بالقصد في عدد الكائنات ، ما دمتنا هنا نستغنى عن فكرتي « العقل » و « المادة » ، لكي نستعيض عنهما بفكرة واحدة ، ألا وهي فكرة « الهوى المحايدة » . وإذا كانت هذه النظرية (فيما يقول رسل) أقرب من كل ما عداها من النظريات الأخرى إلى وقائع التجربة ، فذلك لأنها لا تعتمد على استنتاج وجود أية « كائنات » Entities (سواء أ كانت عقولا أم جواهر مادية) لا نلتقي بها في قائمة الأشياء التي ندركها إدراكا مباشراً (أو نستطيع إدراكها) . هذا إلى أن نظرية الواحدية المحايدة تتفق مع ما يقضى به علم الطبيعة النووية : لأنها ترد العالم إلى « أحداث » ، على نحو ما فعلت الفيزياء حينما ردت المادة إلى كهارب (أو إلكترونات) ، حتى لقد انعدمت الشقة التي كانت تفصل المادة عن العقل ، وأصبح كل ما في الكون عبارة عن « طاقة » محايدة (على طريقة رسل) .

وهناك قد يحق لنا أن نسأل : « ولكن على أي نحو يتصور رسل العلاقة القائمة بين الذهن والعالم الخارجي ، أو بين الذات المدركة والموضوع المدرك ؟ » . هذا ما يرد عليه رسل بقوله : انني حينما أنظر إلى أي نجم من النجوم فإنه إحساسى لا بد من أن يكون في آن واحد عضواً في جماعة الجزيئات التي تكون النجم ، والتي ترتبط بالمكان الذي يوجد فيه النجم من جهة ، وعضواً في جماعة

الجزئيات التي تكون سيرتي الذاتية ، والتي ترتبط بالمكان الذي أنا موجود فيه من جهة أخرى . ومعنى هذا أن كل جزئ من الجزئيات المندرجة تحت نطاق الفضاء ، لا بد من أن يكون مرتبطاً بمكانين : بمعنى أن إحساسى بالنجم مرتبط بالمكان الذي أنا موجود فيه وبالمكان الذي يوجد فيه النجم . ولا شأن لهذه « الثنائية » بأى « عقل » مزعوم يفترض أنى مالك له ، لأنها لا بد من أن توجد حتى لو وضعنا بدلاً من مجرد « لوحة فوتوغرافية » حساسة^(١) . ويقدم لنا رسل — فى موضع آخر — مثالا تشبيهاً بسيطاً لشرح هذه العلاقة القائمة بين الذهن والعالم الخارجى ، فيقول إن إدارة مكاتب البريد تصنف الناس على نحوين : تصنيف أجمدى ، وتصنيف جغرافى ؛ فى التنظيم الأول يكون جيران المرء هم أولئك الذين يجيئون بالقرب منه بحسب ترتيب الحروف الأبجدية ، فى حين يكون جيران المرء — بحسب التنظيم الثانى — هم أولئك الذين يسكنون على مقربة من داره . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن فى وسعنا أن نربط أى إحساس بمجموعة أخرى من الأحداث عن طريق التسلسل القائم على الذاكرة ، وفى هذه الحالة نكون قد جعلنا من هذا الإحساس جزءاً من الذهن ، فى حين أن فى وسعنا أيضاً أن نربط هذا الإحساس بمجموعة من سوابقه العلوية (أو السببية) ، وفى هذه الحالة يبدو الإحساس وكأنه جزء من العالم المادى^(٢) . وقد يكون فى هذا التشبيه « تبسيط » للأمور على نحو مبالغ فيه ، ولكن من المؤكد أن مبدأ « البساطة » قد بقى عند رسل قاعدة أساسية من قواعد المنهج الفلسفى .

يبد أن رسل حين يتحدث عن « الذهن » أو « العقل » فإنه يكاد يقصر حديثه على الخبرات الحسية أو المدركات الحسية Percepts ، وكأن ليس فى العقل صور ، وذكريات ، وتخييلات ، وانفعالات ، وما إلى ذلك من مظاهر النشاط النفسى . هذا إلى أن الفيلسوف الإنجليزى الكبير لا يكاد يشير إلى

(1) Russell : - The Analysis of the Mind - , 1921, pp. 129-130.

(2) Russell : - My Philosophical Development - , 1959, p. 193.

« الوعى » أو إلى « الحالات الشعورية » ، وكأن فى الإمكان فهم « الذهن » بأسره دون الإشارة إلى أمثال هذه الأنفطة الذهنية . ولكن رسل لم يلبث أن عاد إلى هذا الموضوع فى كتابه « تحليل العقل » ، لى يبين لنا أن فى الإيمان بإرجاع النأملات الباطنية ، والتخيلات ، والذكريات ، والرغبات ، والانفعالات ، وشقى الأحداث « النفسية » ، إلى مجموعة من « الصور » Images و « المدركات الحسية » ، مضافاً إليها تلك العملية التى تضطلع بها بعض القوانين العلية . . وإلى جانب هذا ، فقد رفض رسل فكرة « الوعى » بوصفه قواماً ذهنياً مستقلاً ، وذهب (على العكس من ذلك) إلى أن « الذهن » هو مجرد طاقة ذات درجة خاصة ، نظراً لما تنطوى عليه من « عادات » معقدة (أو مركبة) ذات أعداد كبيرة ، دون أن يكون فى الإمكان اعتبارها طاقة عقلية مستقلة .

نظرية رسل فى « الصدق »

إن نستطيع أن نتوقف عند النظريات المخلفة التى قدمها لنا رسل — عبر تطوره الروحى — لتفسير « الإدراك الحسى » ، ولكن حسبنا أن نقول إن لرسل نظرية كلاسيكية فى المعرفة ، تميز بين معرفة باللقاء أو الاتصال المباشر ، وهى تلك المعرفة التى نحصلها عن الأشياء بلسنا لها لمساً مباشراً ، ومعرفة بالوصف هى من قبل المعرفة الكلية التى تنبى على ما تقدمها ، من معرفة جزئية مباشرة ، وتتضمن تركيبات عقلية لا تخلو من استدلال وتذكر وخلافه . وواضح من هذا التمييز أن الأصل فى المعرفة عند رسل إنما هو ذلك الإدراك المباشر الجزئى الذى يتم عن طريق التلاق مع الأشياء أو المواجهة المباشرة بين أعضاء حسنا من جهة ، والوقائع البسيطة من جهة أخرى . وليس من شك فى أن مثل هذا التصور للمعرفة يستلزم نظرة خاصة إلى « الصدق » : Truth ؛ لأنه يفترض أن ثمة ظالماً خارجياً هو الأصل فى كل معارفنا الآسامية وبالتالي فإن « صدق » أية قضية يقتصر إلى « واقعة » خارجية تكون مقابلة لها فى عالم الواقع . . وليس من الغرابة فى شىء أن يرفض رسل منذ البداية

نظرية المثاليين في تفسير «الصدق» بالرجوع إلى مبدأ «انساق» الفكر مع نفسه ، كما أنه ليس بدياً أيضاً أن نجد بررض النظرية البرجماتية في تفسير «الصدق» بالرجوع إلى مفهوم «الفائدة العملية» أو «القيمة النفعية».. والواقع أنه إذا كان البرجماتيون يحكمون على أى معتقد بأنه صادق إذا كانت له ضروب معينة من الآثار Effects (أو الممولات) ، فإن رسل يحكم على أى معتقد تجرّبي بأنه صادق إذا كانت له ضروب معينة من الملل^(١) Causes . وما الملل الذى يتحدث عنها رسل هنا سوى تلك العلاقات المركبة التى تجمع بين مضامين معتقداتنا الصحية وبين الوقائع الخارجية التى يراد لها أن تعكسها . وتبعاً لذلك فإن رسل يسلم بنظرية التقابل Correspondence في تفسير «الصدق» ، وإن كما نراه يتم بتوضيح المعنى الدقيق للمعتقد أو القضية أو الحكم الذى سيبنى مقابلاً للواقعة ، كما نجد يحرص أيضاً على تحديد معنى كلمة «واقعة» ، فضلاً عن اهتمامه بإلقاء الكثير من الأصواء على طبيعة العلاقة التى ستحقق «التقابل» بين المعتقد (أو القضية أو الحكم) من جهة ، وبين «الواقعة» من جهة أخرى .

وإذا كان ثمة خطأ طالما وقع فيه الباحثون الذين تصدوا لدراسة «الصدق» ، فذلك هو تمسدهم الانطلاق من أمثلة معقدة للقضايا أو الأحكام ، بدلاً من الانطلاق من النماذج الأولية أو البسيطة للمعتقدات الصادقة أو الكاذبة . فغلاصة — بما فهم البرجماتيون والوضعيون المناطق أنفسهم — لا ينطلقون من عبارات بسيطة (كقولى مثلاً : أنا أشعر بالدفء) ، بل هم يتخذون نقطة انطلاقهم من قوانين عامة (كمكانون الجاذبية أو نظرية الكم Quantum أو وجود الله . . . إلخ) ، دون أن يفتنوا إلى ضرورة الانطلاق بما لدينا من معرفة عن بعض الوقائع الجزئية^(٢) . وأما رسل — كما يبدو موضح من كتابه المتأخر : «بحث فى المعنى والصدق» — فإنه يتخذ نقطة انطلاقه من بعض الحالات البسيطة .

(1) Russell : « Inquiry into Meaning and Truth » , ch. XX III.

(2) Russell : « My Philosophical Development » , 1959 , p. 176.

محاولا تفسير الحالات المعقدة ابتداء من تلك العناصر الأولية أو الحالات البسيطة. ولهذا فإننا نراه يكرس الثلثين الأولين من كتابه لمناقشة معنى الآلة وظ والمباراة، وطبيعة الاعتقاد، وأسس المعرفة. ولا يتسع المقام لمناقشة رسل في تحليلاته الدقيقة لمعاني « الواقعة » Fact ، والاعتقاد Belief والتقابل Correspondence ، وإنما حسبنا أن نقول إن الصدق في نظر فيلسوفنا هو الخاصية التي تبين متقداتنا حينما نجىء مقابلة للواقع . صحيح أننا نعرف الحقيقة من خلال مدركاتنا الحسية ، ولكن ما يعرف « الصدق » هو « الأحداث » Events لا « المدركات الحسية » : Percepts . ولهذا يقرر رسل أن « الصدق » مفهوم أوسع مدى من مفهوم « المعرفة » . ولا شك أننا حينما نكون بإزاء أية قضية ، فإن ما يحملنا على الاقتناع بصحتها ، إنما هو إدراكنا الحسى لما « بحققها » أو ثبتت صحتها . Verifier . وإذا كان ثمة جملة يمكن أن نعدّها نموذجاً للصدق ، فهي تلك العبارة التلقائية التي تعبر عما تشير إليه ، أعنى تلك العبارة التي يتم فيها التطابق بين كل من المضمون الدائق والمضمون الموضوعى^(١) ، كان أقول مثلاً : « إنى أشعر بالدفء » ، وطالما كانت هذه العبارة وليدة ظروف مباشرة في صميم اللحظة الراهنة ، فليس ثمة ما يبرر ذلك في صحتها . والواقع أن « المحقق » (أو حامل الإثبات) الذى يؤكد صحة أية عبارة هو ما تشير إليه تلك العبارة . ومعنى هذا أن ما يجعل عبارتي السابقة صحيحة ، هو أننى كنت أشعر فعلاً بالدفء حينما تفوهت بها . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن « المحقق » (أو حامل الإثبات) الذى يؤكد صحة أية عبارة تتعلّق بالمستقبل ، إنما هو حدوث ما تشير إليه ، بحيث إنه حينما يدرك المرء هذا الحدث ، فإن العبارة عندهد تكون قد أصبحت ثابتة أو متحققة . وليس للعبارة الكاذبة أى حامل لإثبات ، وبالتالي فإنها لا تشير إلى شيء . ولما كان من الواضح أن هنك بعض « عوامل إثبات » Verifiers لا سبيل مطلقاً إلى

(١) يلاحظ أن القضايا في رأى رسل موضوعية وذاتية معاً : فهي « موضوعية » لأنها تشير إلى أحياء في الواقع ، ومع « ذاتية » لأنها تعبر عن الحالة الذهنية للشكلم (اعتقاد — انكار — شك) إلخ . . . إلخ .

إدراكها ، فإنه لابد من أن تكون ثمة عبارات لن يكون في وسعنا يوماً الوصول إلى معرفة صدقها أو كذبها . والعبارات تكون صادقة حين يتم حدوث « عوامل إثباتها » ، وأما حين لا يكون في الإمكان إدراك تلك العوامل فإن العبارات لا يمكن أن تبلغ درجة « المعرفة » . وليس من الضروري أن يكون ثمة « ملاحظ » أو « مراقب » حتى يتحقق شرط الإثبات ، أو حتى تتم عملية التحقق ، وإنما يكفي أن يتوافر شرط « المرجع الخارجي » : « External reference » الذي يضمن قيام « التقابل » بين « الرمز » و « الرموز إليه » .

ولكن ، على حين أن القضية البسيطة (أو الأصلية) لا تستلزم أكثر من حدث واحد في لحظة واحدة من لحظات الزمان كـ « عامل إثبات » أو « أداة تحقيق » ، نجد أن القضايا التي تنطوي على « متغيرات » تستلزم في العادة مجموعة من « عوامل الإثبات » أو « أدوات التحقيق » . ولعل من هذا القبيل مثلاً قولنا : « كل البشر فانون » أو « كل أوراق الشجر الخضراء تحتوى على مادة الكلوروفيل » . . . إلخ . فأمثال هذه القضايا لا يمكن التحقق منها عن طريق المعرفة التجريبية ، لأنه لمن المحال أن نفحص كل قيم المتغير « كل البشر » (مثلاً) . وأما إذا قلت « إن بعض الناس يعيشون في لوس أنجيلوس » ، فإن هذه القضية تقبل التحقق ، ما دام في وسع أي فرد يحيا في لوس أنجيلوس أن يعد بمثابة « القيمة » العملية المنسوبة إلى هذا « المتغير » . وتبعاً لذلك فإن القضايا التي لا تدخل تحت باب « العبارات الأصلية » ، وإن كانت تشير (بما تنطوي عليه من متغيرات) إلى أحداث فيما وراء خبرة المتكلم ، قابلة للتحقق وآبة ذلك أن في استطاعتنا سلفاً أن نصف الحدث الكفيل بجعل هذه القضية صحيحة ، دون أن يكون في وسعنا تسمية ذلك الحدث . وكثيراً ما تكون العلاقة بين العبارة وعامل إثباتها أبعد بكثير مما قد توحي به الحالات البسيطة التي أتينا على ذكرها .

نظرة ختامية إلى فلسفة رسل

تلك لمحة سريعة عن بعض جوانب من تفكير رسل . ولا يسعنا في ختام هذا العرض المقتضب (الذى أضعفنا فيه الحديث عن العديد من نظريات رسل في الرياضة ، والمطلق ، والمعرفة ، والعلية ، والاحتمال ، والأخلاق ، وما إلى ذلك) سوى الاعتراف بقيمة « التحليل المنطقي » الذى اصطنعه رسل في علاجه للكثير من مشكلات الفلسفة . ولو لم يكن لفيلسوفنا في مضمار الإنجازات الفلسفية سوى ما حققه في مجال « فلسفة الرياضيات » ، لكان في هذا وحده ما يكفي لتخليد اسمه في سجل العظماء من مفكرى القرن العشرين . ولكن رسل — كما نعلم — لم يقصر جهوده على دراسة مشكلات الرياضة والمنطق ، والتحليل ، والصدق ، والمعنى ، واللغة ، بل هو قد خاض أيضاً في العديد من مسائل التربية ، والأخلاق ، والاجتماع ، والسياسة . . . الخ . وليس من شك في أن العديد من آراء رسل في هذه المجالات المتنوعة هو مما يقبل المناقشة ، ولكن المرء يلح لدى صاحبها دائماً ضرباً من النقد ليس العجيب للحقيقة والموضوعية ، حتى يسكاد المرء بموجب لهذا « الموقف الدينى » (أو شبه الدينى) الذى طالما اتخذه رسل من « العلم » بوصفه العدو الأكبر للوهم والخرافة . والحق أن رسل الفيلسوف قد اتخذ منذ بداية تفكيره الفلسفى وجهة نظر المنكر الحر الذى يرفض الآراء المسبقة ، ويليد النزعات المذهبية ، ويحتقر الخرافات الغيبية . وإذا كان البعض قد شاء أن يشبهه بفولتير ، لسعة أفقه ، وحرية تفكيره ، وزوجه نحو تحطيم العديد من أوثان المنكر القديم ، فربما كان في وسعنا أن نقول إن المنكر الإنجليزى الكبير قد أقتنى خطى فولتير وغيره من فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيين في دعوته إلى النزعة العقلية الحرة ، وثورته على النزعات التأليهية الكلاسيكية . ونحن نعرف كيف هاجم رسل جماعة البرجائيتين ؛ لأنهم كانوا ما يزالون يتمسكون بفكر قديم « الله » و « العاتية » . ومن هنا فقد أعلن رسل صراحة أنه « ليس ثمة راحة نفسية

يمكن أن تستخلص من الفرض القائل بأن العالم هو من صنع خالق . وبالمثل ،
لست أرى أى ضرب من الارتياح أو المراء في الافتراض القائل بأن هذا
الكون المزعج قد صنع وفقاً لخطة مرسومة أو تدير سابق^(١) ، والحق أنه
إذا كان ثمة انجاء عام قد صنع بصيغة كل فلسفة رسل (على الرغم من شتى
التغيرات التي طرأت عليها) ، فليس هذا الاتجاه سوى تلك « النزعة العلمية »
التي ترفض شتى الأفكار الدينية وتستبعد كافة الأوهام الميتافيزيقية . ولعل
هذا ما أعلنه رسل نفسه أكثر من مرة ، خصوصاً في مقاله المنشور تحت
عنوان : « ما السبب في أنني لست مسيحياً » ؟ . ففي هذا المثال — وفي غيره
من الدراسات الأخرى — نجد رسل المفكر الحر يعلن رفضه لكافة العقائد
الدينية المسيحية ، كما نراه يؤكد إيمانه بالإلسان واحترامه للعلم . ولا يكتفي رسل
بأن ينصب من نفسه خصماً لدوداً للخرافة في شتى صورها ، بل هو يضيف
إلى ذلك أيضاً إيماناً حقيقاً بالعقل ، والمنطق ، و « الواقعة » ، مع ثقة كبيرة
في قدرة الإلسان على السير في سبيل المعرفة ، والمحبة ، والتحسين الأخلاقي ،
عن طريق الجمع بين سلاحين رئيسيين ، ألا وهما : العقل ، والآلة^(٢) .

يبد أننا لا نستطيع أن نضرب صفحاً — حتى في هذه العجالة القصيرة —
عن العديد من المآخذ التي استهدفت لها فلسفة رسل ، لا في مضمار المعرفة
وتفسير العالم الخارجي لحسب ، بل حتى في مضمار المنطق ، والتحليل ، وفلسفة
الرياضة . والقارئ الذي يعود إلى الكتاب الجماعي الذي أصدره شيلب الأستاذ
عن « فلسفة برتراند رسل » ، يلتقي بالعديد من المآخذ التي وجهت إلى هذه
الفلسفة في تحليلها لأسس الرياضة ، وفظريتها في الأنماط المنطقية ، وفظريتها
في الأوصاف ، وتفسيرها لمبدأ الاستقرار ، وفهمها للعلية ، وقولها بضرب من
« الوحدة المحيطة » . إلخ . ونحن لا ننكر أن رسل قد عدل من موقفه
— أكثر من مرة — خصوصاً فيما يتعلق بنظراته إلى بعض مسائل المعرفة ،

(1) Russell : « Scientific Outlook » , 1919, p. 132.

(٢) أرجع إلى مقالنا المنشور بمجلة « الفكر الناصر » ، العدد ٣٤ ، ديسمبر سنة ١٩٦٧
تحت عنوان : « فلسفة تجميد الإنسان » من ص ٦١ إلى ص ٦١ .

وحكمه على بعض قضايا المنطق، ولكن من المؤكد أنه قد ظل ينظر إلى «المنطق» على أنه علم الجدل والمعارات اللفظية، لا علم القضايا والأحكام، وبالتالي فقد نسي أو تناسى أن للفكر صلة وثيقة بالواقع، وأن اللغة تنصب أيضاً على الحقيقة الخارجية^(١). وربما يكون رسل قد تناقض مع نفسه في كتابه المتأخر «بحث في المعنى والصدق»، لأننا نراه في هذا الكتاب — لأول مرة — يهتم بما وراء الألفاظ، ويبحث عن «المقابل الواقعي» لبعض «الكلمات المنطقية»، ولكن من الواضح أن نظرية رسل الأصلية إلى «المنطق» قد جمعت منه مجرد «دراسة صورية» هي عبارة عن بحث تحليلي في الهيكل العام للتفكير. ومهما كان من أهمية «التحليل»، فإن من المؤكد أنه مجرد استمرار لعملية «البحث العلمي»؛ فليس ما يبرر — بالتالي — فصل هذه المهمة التحليلية القائمة على توضيح الأفكار، عن المهمة التركيبية أو البنائية القائمة على اكتشاف الواقع وشرحها؛ وذلك لأن «التحليل» معزولاً عن البحث الواقعي عملية قاصرة جوفاء، في حين أن البحث العلمي الذي لا يقوم على فهم حقيقي لمعانيه ومفاهيمه وعلاياه لا يبريد عن كونه عملية مختلطة ملتبسة حياء^(٢)...

وأخيراً، لا بد لنا من أن نشير إلى نظرية رسل في «الواحدية المحايدة»، وكيف تعرضت للنقد العنيف من جانب الكثير من الباحثين، وعلى رأسهم الأستاذ ستادنت Stout. والواقع أن «الكائنات المحايدة» التي يتحدث عنها رسل ليست سوى «مظاهر» Aspects يمكن أن تدخل في تكوين كل من العقل والمادة. وأما «الصور الذهنية» Images — على العكس من ذلك — فهي ظواهر عقلية صرفة، في حين أن «المظاهر» التي تظل غير مدركة عقلياً إنما هي ظواهر جسمية صرفة. وإذا كان ذلك كذلك، فإن رسل لم ينجح

(١) أرجع إلى مقال الدكتور يحيى هويدى عن «الفيلسوف الرياضى في منطقته الجديد» بمجلة «الفكر المعاصر» (العدد للشار إليه) من ص ٢٢ إلى ص ٣٢ (وكتابه «ما هو علم المنطق؟»، القاهرة، ١٩٦٦).

(٢) Barrett & Aiken : «Philosophy in the Twentieth Century.» Vol 2, p. 484.

في تحطيم « الثنائية » ، كما أنه لم يستطع القضاء على هذا التمييز الأساسي بين العالم المذهني والعالم المادي . والظاهر أن « نصل أوكام » الذي اصطنعه رسل في هذا الصدد قد كان حاداً أكثر من اللازم ، بدليل أنه لم يقتصر على اقتطاع « الزغب » الميتافيزيقي الذي أريد له أن يستبد به ، بل هو قد اقتطع أيضاً بعض الأنسجة الأساسية الجوهرية^(١) ؛ وهكذا جاء حرص رسل على « الاقتصاد » في التفسير ، لحال بينه وبين فهم بعض الوقائع ، وفي مقدستها واقعة « الوعي » أو « الشعور » نفسها ؛

(1) Schilpp : « The Philosophy of Bertrand Russell. », 1944.
p. 363.

لودفيج فتجنشتين

(١٨٨٩ - ١٩٥١)

من « التحليل المنطقي » إلى « فلسفة اللغة العادية »

قد يكون من المفارقات العجيبة في تاريخ الفكر المعاصر أن يكون أكثر الفلاسفة تأثيراً على الفلسفة الإنجليزية في القرن العشرين هو لودفيج فتجنشتين. الفيلسوف النمساوي الذي تتلذذ على يد كل من مور ووسل . والواقع أن معظم رجالات الفلسفة الإنجليزية المعاصرة ، وعلى رأسهم الأساتذة ويردم Wiedam ، وفيرمان Waismann ، وأوستن Austin ، وريل Ryle ، وستروسن : Strawson (وغريم) يدينون بالكثير لهذا الفكر النمساوي الذي شغل كرسى الفلسفة أمداً غير قليل في جامعة كبرديج . ولكنه ليس بين فلاسفة القرن العشرين فيلسوف تنوعت آراء النقاد في الحكم على قيمته ، مثل لودفيج فتجنشتين . فهناك من جهة جماعة أتباعه ومريديه ، وهؤلاء يرون فيه نبياً من أنبياء العصر الحديث ، إن لم يكن مسيح الفلسفة المعاصرة كلها ؛ ثم هناك من جهة أخرى جماعة خصومه ونقاديه ، وهؤلاء يعدونه المستول عن المربوط . بالفلسفة الحديثة إلى أتفه المستويات ، إن لم يكن أكبر شخصية عملت على نشر راية « اللافلسفة » ! أيا ما كان الرأي الذي سيذهب إليه مؤرخو الفلسفة . المعاصرة في الحكم على فتجنشتين (سواء في المستقبل القريب أم البعيد) ، فإن أحداً لن يستطيع أن ينكر عالياً أصالته وجدته كواحد من خيرة الباحثين في « التحليل المنطقي » و « فلسفة اللغة » .

سيرة فتجنشتين وإنتاجه الفكري

وقد ولد لودفيج فتجنشتين في فينا عام ١٨٨٩ من أسرة ثرية عريقة في الثقافة ، نفع الكثير من أفرادها في العلم ، والأدب ، والموسيقى . وقد اشتهر فيلسوفنا — منذ نعومة أظفاره — بميله الأدبية ، والفنية ، فكانت له جولاته الخاصة في عالم الأدب ، كما كانت له ميوله الموسيقية واهتماماته الفنية (خصوصاً في مضمار الفنون التشكيلية) . وقد لاحظ بعض النقاد أن فتجنشتين قد استطاع أن يحتفظ بهذا الذوق الفني ، حتى في غمرة اهتماماته الفلسفية ، بدليل أن كتاباته قد بقيت قطعاً أدبية نادرة ، فكان فيها من الأناقة والصناعة والصفاء الأدبي ما جعل الكثيرين يعدونها «روائع ثرية» بمثابة ، والظاهر أن فتجنشتين قد قرأ في شبابه أعمال تولستوى الأدبية والروائية ، فاثّر بالكثير من آرائه الأخلاقية والدينية . وحين توفي والده عام ١٩١٢ ، ورث الفيلسوف عن أبيه ثروة ضخمة ، ولكنه تنازل عنها ، وأثر أن يعيش حياة بسيطة رقيقة الحال ، وكأنما هو قد شاء أن يضع آراءه تولستوى موضع التنفيذ في جميع سلوكه العملي ، وفضلاً عن ذلك ، فقد كان فتجنشتين يكره الدعاية ، ولا يحرص على الشهرة ، وإن كانت أخلاقه الدمنة قد أكسبته صداقة الكثيرين . ولم تكن علاقة فتجنشتين بأصدقائه ومعارفه قائمة على التكلف والافتعال ، وإنما كانت علاقات صريحة لا أثر فيها للنفاق أو المجاملات . وأغلب الظن — فيما يقول بعض مؤرخي سيرة فتجنشتين — أن يكون فيلسوفنا قد قضى كل حياته «على حافة المرض العقلي» ، لدرجة أنه كان يخشى على نفسه — طوال حياته — الانحدار إلى هاوية الجنون ! ولكن هذا لا يعنى أن تكون أعماله الفلسفية قد انسبت بأى طابع مرضى : فإننا لا نلح في أفكاره أية سمة من سمات «الشذوذ العقلي» . ومع ذلك فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن تفكير فتجنشتين لم يكن مجرد تفكير أصيل ، وإنما كان أيضاً تفكيراً غريباً لا يتخلو من بعض مظاهر الشذوذ ! ولم يحاول فتجنشتين يوماً أن يقدم لنا أفكاره بطريقة منهجية منسقة ، بل لقد كانت معظم كتاباته عبارة عن

خطوات غير مترابطة ، وتأملات قد لا تخلو من استطرادات أولولأنا استثنينا رسالته المنطقية الفلسفية (سنة ١٩٢١) ، لكان في وسعنا أن نقول إن فتنجشتين لم يقدم لنا في حياته كتاباً فلسفياً واحداً قصد إلى تأليفه قصداً .

وقد كانت بداية عهد فتنجشتين بالحياة الفلسفية في انجلترا هي عام ١٩١١ حينما التحق بجامعة كبريدج ، حيث تتلمذ على يد كل من مور ورسل . وقد اعترف مور نفسه (في سيرته الذاتية) بأنه وجد لدى تلميذه ذكاءاً غير عادي ، وبصيرة نافذة لا نظير لها ، لدرجة أنه اعتبره « أروع منه في الفلسفة بدرجة كبيرة » . وأما رسل فقد صرح فيما بعد بأن « تعرفه إلى فتنجشتين كان بمثابة مخاطرة من أكبر المخاطر العقلية استثارة في كل حياته » . وقد استطاع المفكر النمساوي أن يحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٢٩ من جامعة كبريدج على يد كل من مور ورسل ، وكانت رسالته المنطقية الفلسفية "Tractatus Logico-Philosophicus" عملاً فلسفياً أصيلاً قال عنه مور : « لقد قرأت هذه الرسالة مرة بعد أخرى ، محاولاً أن أتلم منها . وقد أعجبت بها ، وما أزال أعجب بها إعجاباً شديداً . صحح أنني قد لقيت فيها الكثير ، ألم أستطع فهمه . ولكنني أحسب مع ذلك أنني قد فهمت منها أموراً كثيرة أراها تنير أماننا الطريق بنور ساطع وسرعان ما أصبح فتنجشتين زميلاً بترتي كوليدج Trinity Colidge ، إلى أن خلف مور أستاذاً للفلسفة بجامعة كبريدج عام ١٩٣٧ . ولم يمكث فيلسوفنا بهذا المنصب أكثر من عشر سنوات : إذ استقال من الجامعة سنة ١٩٤٧ ، وراح يكرس كل وقته لأبحاثه الخاصة . ثم سافر فتنجشتين إلى الولايات المتحدة عام ١٩٤٩ بصحبة أحد تلاميذه المخلصين ، ولم يمهله القدر طويلاً ، إذ توفي عام ١٩٥١ عن اثنين وستين عاماً .

وربما كان في وسعنا أن نقسم حياة فتنجشتين الفلسفية إلى مرحلتين : المرحلة الأولى هي تلك التي وقع فيها تحت تأثير رسل ، فكتب رسالته المشهورة في المنطق ، وهي المرحلة التي أثر فيها على رجالات الوضعية المنطقية . وأما المرحلة الثانية فهي تلك التي تحول فيها إلى دراسة « فلسفة اللغة العادية » ،

وقد اقتصر فيها على الكتابة الخاصة وإعطاء المحاضرات ، دون إصدار أى عمل فلسفى . ولكن بعض أصدقائه وتلاميذه نشروا له بعد وفاته كتابا هاما بعنوان : « مباحث فلسفية » ، (سنة ١٩٥٣) : "Philosophical Investigations" ، ورسالة ثانية بعنوان « ملاحظات حول أسس الرياضة » : "Remarks on the Foundations of Mathimatics" (١٩٥٦) ، كما جمعوا العديد من محاضراته تحت عنوان : « الكتابان : الأزرق والبني » The Blue & Brown Books . وكان الأستاذ مور قد داوم على حضور بعض محاضرات فتجنشتين بكبر دج ، خلال الأعوام ١٩٣٠ — ١٩٣٣ ، فنشر خلاصة لها ، مع بعض تعليقات هامة له ، وظهرت هذه الدراسة من بعد ضمن مجموعة « المقالات الفلسفية » ، "Philosophical Papers" التى نشرت لمور (بعد وفاته) عام ١٩٥٩ . وهناك مقال آخر نشر لفتجنشتين أثناء حياته بمجلة « عقل ، Mind » عام ١٩٢٩ (عدد شهر يولييه) تحت عنوان : « بعض ملاحظات حول الصورة المنطقية » ، ولكنه عاد (فى رسالة بعث بها إلى المجلة نفسها) ، فقال فى يولييه عام ١٩٢٣ إنها كانت « مقالة ضعيفة » (١) !

الروح العامة لفلسفة فتجنشتين

ولو أننا ألقينا الآن نظرة عامة على الجهد الفلسفى الذى اضطلع به فتجنشتين فى كتابه الأول « رسالة منطقية — فلسفية » ، لوجدنا أن هذا الجهد أدخل فى باب « فلسفة الفلسفة » منه فى باب « المنطق » . والحق أن فيلسوفنا لم يقتصر فى هذا الكتاب على القيام بالرد على تساؤل « شبه كانطى » ، ألا وهو السؤال القائل : كيف تكون اللغة — وبالتالي عملية التفكير — ممكنة ؟ ، بل هو قد حاول أيضاً أن يقدم لنا نظرية عامة فى بيان صلة اللغة بالعالم . ولما كان فتجنشتين قد ذهب إلى أن المهمة الأولى للغة هى تقرير الوقائع ، فليس بدعاً أن نراه يفترض وجود ضرب من التقابل الجوهرى بين « بناء

(1) Barritt & Aiken : - Philosophy in the Twentieth Century , Vol II., p. 489.

الجملة ، و « بناء الواقعة » ، وكأن ثمة عقلا (أو ضرباً من اللوغوس) تنعكس صورته بالضرورة على الأنماط الأصلية للقول المنطقي . ومعنى هذا أننا إذا توصلنا إلى فهم تركيب أية لغة علمية صحيحة ، فقد أصبح في وسعنا أن نحدد بطريقة عامة البناء الأونتولوجي للواقع الموضوعي نفسه . وعلى ذلك ، فإننا حتى إذا قلنا بأن كل مهمة المنطق الصوري هي أن يمدنا بالقواعد اللازمة للانتقال منطقياً من أية عبارة إلى أخرى ، فإن هذا لن يمنعنا من القول بأنه قد يكون في وسع الفلسفة التحليلية للغة والمنطق أن تعيننا على الاهتمام إلى السمات الميتافيزيقية الحقيقية التي تصف الوجود ، في الواقع ونفس الأمر^(١) .

وهنا قد يحق لنا أن نسأل : « ولكن ، ماذا عسى أن تكون مهمة الفلسفة ؟ » ، في رأى فتجلفستين . والرد على هذا التساؤل أن للفلسفة مهمة مزدوجة ، أو مهمتين أساسيتين : فهي من ناحية لا بد من أن تبين لنا أن كل قضية هي صورة لواقعة ؛ وهذا ما لا يمكن أن نقوله أو أن نعبر عنه بعبارة لغوية ، نظراً لأنه ليس من شأن أية قضية أن نخبرنا بشيء أو أن نقول لنا شيئاً عن نفسها . فلو أننا افترضنا مثلاً أنه لا بد لكل قضية من أن تنطوي على موضوع ومحول ، لما كان في استطاعتنا أن نعبر عن هذا المعنى في قضية أخرى ، أو لو أننا قلنا إنه لا بد لكل قضية من أن تتخذ الشكل التالي : « إما أ أو ب » ، لما كان في وسعنا أن نعبر عن هذه القضية في قضية أخرى . وكذلك ليس في وسعنا أن نخبر بقضية أو قول أو مفهوم كيف يمكن لأية قضية أن تصور الواقع . وتبعاً لذلك فإنه ليس في وسع الفيلسوف أن يعبر بواسطة اللغة عن ذلك العنصر المشترك الذي يقول بوجوده بين اللغة المنطقية المكتملة من جهة ، وما تمثله هذه اللغة في الواقع من جهة أخرى . ومثل الفيلسوف هنا كمثل المصور ، من حيث إنه لا يستطيع أن يقرر شيئاً ، بل كل ما يملكه هو أن يظهرنا على ما هو موجود بالفعل . والسبب في ذلك أنه لما كانت مهمة اللغة — بحكم تعريفها — هي أن تقرر وقائع ، فإنها لا تستطيع

(1) Barritt & Aiken : « Philosophy in the 20th Century » , Vol. II. , p. 489.

في الوقت نفسه أن تقرر وجود تشابه أولى بين الوقائع والقضايا التي تقررها .
وحين يحاول الفيلسوف أن يستخدم اللغة لكي يظهرنا على طبيعة البناء
المتنافي بين الحقيقي للعالم الواقعي ، فإنه عندئذ لا بد من أن يجد نفسه مضطرا
إلى اصطناع عبارات خالية تماما من كل معنى ، وهذا هو السر في أن فتجنشتين
قد ختم كتابه بقوله : « إن ما لا يستطيع المرء أن يتكلم عنه ، لا بد له من أن
يحيطه بالصمت » !

يبد أن هناك — من جهة أخرى — مهمة ثانية للفلسفة . وهنا يقرر
فتجنشتين أن الفلسفة ليست نظرية Theory ، كذلك النظريات التي تنطوي
عليها العلوم الطبيعية ، ومن ثم فإنها لا تصل في خاتمة المطاف إلى مجموعة من
النتائج التي يمكن أن نسميها باسم القضايا الفلسفية ، وإنما هي نشاط Activity ،
أو عملية توضيحية ، تهدف من ورائها إلى حصر الأفكار المختلطة الغامضة .
وحين تتحقق الفلسفة من أن الأجوبة التي تقدمها لأستلها هي عما لا يمكن
التعبير عنه ، فإنه لا بد لها من أن تفهم عندئذ أنها لم تحسن وضع تلك الأسئلة ،
أو لم تستطع أن تعبر عنها على الوجه الصحيح . وذلك لأنه « إذا كان في
الإمكان وضع السؤال ، فإن معنى هذا أن في الإمكان أيضا الجواب عليه » .
وحين يزعم بعض الفلاسفة أن العلوم لم تستطع أن تقرب مشكلات الحياة .
مع عجزهم هم أنفسهم — في الآن نفسه — عن صياغة تلك المشكلات بلغة واضحة
يمكن التكفل بالإجابة عليها ، فإنهم عندئذ يثبتون في الواقع ونفس الأمر أنه
ليس ثمة مشكلة على الإطلاق ! ولهذا يقول فتجنشتين « إن حل مشكلة الحياة
لا يكون إلا بإظهارنا على تلاشي تلك المشكلة » . وتبعاً لذلك فإن المنهج الصحيح
في الفلسفة إنما هو ذلك الذي يحيل سائر القضايا التي يمكن أن يقال عن
الاشياء إلى العلماء أنفسهم ، على اعتبار أنهم هم وحدهم الذين يستطيعون أن
يتحدثوا عنها ؛ بحيث إنه إذا أثار أحدهم أية مشكلة ميتافيزيقية لم يكن علينا
سوى أن نبين له أن مشكلته خاوية أو فارغة تماما من كل معنى ! ولن يتسنى
للفلسفة أن ترى العالم على الوجه الصحيح ، اللهم حين يكون قد قدر للفلاسفة

أن يدركوا أن كل مهمتهم هي تحليل « المقال المنطقي » الذى نصطنعه فى وصف العالم الخارجى . وهذا المعنى تكون كل مهمة للفلسفة هى — فى خاتمة المطاف — القضاء على الفلسفة ، أو هى — على الأقل — التخلي عن كل فلسفة !

العالم مكون من « وقائع ذرية »

... ولنبدأ القصة من أولها ، لنرى كيف استطاع فتجنشتين أن ينتهى إلى هذه النتيجة ! وهنا نجد أن نقطة البدء فى كل فلسفة فتجنشتين هى نظرية أو أطولوجية فى المضامين الأساسية أو المقومات النهائية للعالم . وآية ذلك أن العالم — فى نظر فيلسوفنا — لا يتكون من مجرد موضوعات ، بل هو يتكون من موضوعات منتظمة أو مرتبة على صورة « وقائع » Facts . وإذا كان فتجنشتين يسمي هذه الوقائع باسم « الوقائع الذرية » Atomic Facts ، فذلك لأنها وقائع لا تقبل التحليل إلى وقائع أخرى تكون أبسط منها . صحيح أن فى الإمكان تحليل الوقائع الذرية ، ولكن ليس فى الإمكان ردها إلى وقائع ذرية أخرى . وأما الواقعة الذرية نفسها فهى مركب يضم مجموعة من الموضوعات (أى الكائنات أو الأشياء) التى تنحصر ماهية كل منها فى كونه عنصراً يدخل فى تركيب تلك الواقعة الذرية . ولكن للموضوعات التى تكون عناصر الوقائع الذرية لا تقبل هى نفسها التحليل ، نظراً لأنها تمثل جوهر العالم : والموضوعات — فى رأى فتجنشتين — ناقصة : بمعنى أنها لا توجد إلا فى علاقة مع موضوعات أخرى ، وهى العلاقة التى تكون الوقائع . والوقائع متباينة ومستقلة كل منها عن الأخرى . وهناك حد لإمكانات التألف أو التركيب الخاصة بكل موضوع من الموضوعات . ولسنا نجد لدى فتجنشتين تحديداً نوعياً لطبيعة الوقائع العينية ، بل نحن نراه يسلم ضمناً — فى بعض الأحيان بأن الوقائع قد تكون مجهولة لدينا ، ولكنه يكاد يذهب إلى حد القول بأنها تنسب جميعاً إلى نوع واحد أو مستوى واحد بمعناه . وحين نقول مثلاً : « إن سقراط حكيم » فإن هذا القول ينطوى على موضوعين (« سقراط »

و «حكيم») يتألف من انضمام الواحد منهما إلى الآخر ما نسميه باسم «الواقعة الذرية» . ونحن نعرف كيف درجت الفلسفة التقليدية على تسمية هذه الموضوعات باسم «الجواهر» و «الكيفيات» . وأما فتجنشتين فإنه يقرر أنه مهما اختلف أى عالم خيالى متصور عن العالم الواقعى العيى ، فإنه لا بد لمثل هذا العالم الوهمى من أن ينطوى على شىء مشترك (ألا وهو الشكل أو الصورة) مع العالم الواقعى . ولما كانت « الصورة » مكونة بفعل « الموضوعات » ، فإن أى عالم خيالى لا بد من أن ينطوى على جواهر وصفات ، مهما كان من اختلافها مع جواهر العالم الواقعى وصفاته . والعالم هو مجموع الوقائع الذرية ، فضلا عن أنه هو الذى يحدد « لا وجود » الوقائع الذرية ، ما دام « عدم وجود » أية واقعة ذرية هو نفسه نوع من « الواقعة » . وإذن فإن العالم الواقعى — عند فتجنشتين — هو مجموع الوقائع الذرية ، مضافاً إليها واقعة أخرى هى أن هذه كل الوقائع الذرية .

نظرية القضايا الأولية

وأما الخطوة الثانية فى فلسفة فتجنشتين فهى تقرير وجود قضايا أولية ، وهى تلك القضايا التى تدعى بمعناها وصدقها ، لا إلى علاقتها بقضايا أخرى ، بل لعلاقتها بالعالم . والمبدأ الرئيسى الذى تقوم عليه كل فلسفة فتجنشتين هو أنه لا بد من أن تكون هناك مثل هذه القضايا البسيطة التى لا تقبل التحايل ، ما دام من الضروري أن تكون هناك قضايا تنطوى فى حد ذاتها على معنى محدد ، دون أن يكون كل كيانها مستنداً إلى تلك العلاقات المنطقية الباطنية التى تجمع بينها بعضها والبعض الآخر . ولا شك أن هذا المبدأ لا يخرج عن كونه صورة من صور الاتجاه التجريبى التقليدى الذى يقرر أنه إذا أريد لبعض التصورات أو القضايا أن تكون ذات معنى ، فإنه لا بد لها من أن تكون مشتقة من العالم . وما يجعل فى إمكان أية جملة أن تعبر عن قضية أولية إنما هو كونها « صورة » Picture تمثل حالة ممكنة من حالات الواقع ، أعنى تنظيها يمكننا

للموضوعات ، تكون منه « الواقعة » . وحين يقول فيلسوفنا عن القضية إنها صورة للواقعة ، فهو يعنى بذلك أن القضية تمثل ، أو تصور ، أو تقابل أو تقوم مقام « الواقعة » . وليس معنى هذا أن تكون القضية صورة بصورة بصرية أو سمعية للواقعة ، بل معناه أن القضية صورة منطقية للواقعة . وفغئنا نشين يستخدم هنا تشبيهاً أو مجازاً فيقول إن القضية تمثل الواقعة في « المكان المنطقي » . وهذا الطابع التمثيلي الذى تنسم به القضية إنما يمكن على وجه التحديد فى شكلها أو بنائها ، أعنى فى ذلك التآلف أو التركيب الذى يجمع بين عناصر الصورة من جهة ، والموضوعات القائمة فى الواقع من جهة أخرى ، مع ملاحظة أن كلا من « الصورة » و « الواقعة » تنطوى على « شكل منطقي » واحد بعينه . وتبعاً لذلك فإن القضية القائلة بأن «سقراط حكيم» تصور واقعية حكمية سقراط : نظراً لأن كلمة «سقراط» تمثل سقراط ، وكلمة «حكيم» تمثل الحكمية ، والشكل الذى تنطوى عليه القضية القائلة بأن «سقراط حكيم» (من حيث علاقتها المنطقية) هو نفس الشكل الذى يظهرنا عليه سقراط والحكمة فى صميم الواقع . وإذا كنا نجد أنفسنا هنا بإزاء شكل منطقي ، لا بإزاء شكل مكاني ، فذلك لأنه وإن كان للجملة القائلة بأن «سقراط حكيم» ، «نظام مكاني» يتجلى فى ترتيب عناصرها ، إلا أن كلا من «المعنى» الذى تنطوى عليه الجملة ، و «الواقعة» التى تقرر وجودها ، لا يمكن أن يمد «مكانيا» . وأما الشيء المشترك بين «المعنى» و «الواقعة» فهو البناء المنطقي Logical structure .

ولو كان لنا أن نلتزم المزيد من الدقة ، لكان فى وسعنا أن نقول إن القضية لا تمثل (على وجه التحديد) صميم الواقعة ، بل هى تمثل بالأحرى إمكانية الواقعة أعنى إمكانية «وجود» أو «لا وجود» الوقائع الذرية . وحين ينص التعبير المتضمن فى أية قضية على «مركب» Complex ، ثم لا نلبث أن نتحقق من أنه ليس لهذا «المركب» أى وجود ، فإن القضية فى هذه الحالة لا تكون خالية من كل معنى ، بل تكون عندئذ مجرد قضية كاذبة . والقضية تمثل ما تمثله فى

استقلال تام عن صدقها أو كذبها ، وذلك من خلال شكل التمثيل الذى تنطوى عليه ، أعنى ، من خلال معناها Sense . هذا إلى أن هوية الشكل Identity of form التى تشيع عبر العديد من الوقائع هى التى تتبع للصورة Picture أن تمثل كل حقيقة خارجية تلك شكلها ، بحيث إن القضية القائلة بأن «سقراط حكيم» تصور فى نفسه الوقت واقعة كون أفلاطون إنساناً . ومعنى هذا أن ثمة شكلاً مشتركاً بين القضايا من جهة وحالات الوقائع من جهة أخرى ، ولكن هذا الشكل المشترك نفسه غير قابل للوصف فى قضايا ، بل هو بما يمكن بيانه أو إظهاره لا أكثر ولا أقل . ويدت القصيد هنا أن الصورة المنطقية للوقائع هى هذا الذى نسميه باسم «التفكير» . فمن حين نقول عن أية واقعة ذرية إنها قابلة للتمثيل أو التفكير إنما نعى بذلك أننا نستطيع أن نتخيلها . وهى إذا كانت قابلة للتمثيل أو التفكير ، فإن معنى هذا أنها منطقية ، لأن كل ما هو «غير منطقى» لا يقبل التعبير على الإطلاق . فليس فى إمكان اللغة أن تعبر عن أى شئ يتناقض مع المنطق ، اللهم إذا كان فى إمكان أى شكل مكانى أن يمثل شيئاً يتعارض مع قوانين المكان ، أو أن يمثل المترابطات المسكانية لنقطة لا وجود لها !

و «العلامة» : Sign التى يعبر عن الأفكار من خلالها هى «علامة القضية» ، وكل من «القضية» ، و «علامة القضية» ، فى رأى فنيجشتين هى «واقعية» . والملاحظ فى «علامة القضية» أن العناصر (أو الألفاظ) مركبة (أو مؤلفة) بطريقة خاصة تجعل موضوعات الأفكار فى حالة تقابل مع «العناصر» المكونة لعلامة القضية . والعلامات البسيطة المستخدمة فى «القضايا ذات العلامات» تسمى «أسماء» Names والموضوعات لا يمكن أن تثبت أو تقرر ، بل هى تسمى ويتحدث عنها فقط . وليس فى الإمكان تحليل «الأسماء» إلى ما هو أبسط منها ، لأنها عبارة عن علامات أولية . فليس للأسماء من «دلالات» أو «معان» ، اللهم إلا فى سياق «القضايا» . والأسماء — مثلها فى ذلك كمثل الموضوعات — ناقصة ، وهى لا تقبل التأليف

(أو التركيب) إلا بعدد محدود من الطرق . وما لدينا من مقدرة على تنظيم الأسماء بطرق لا تؤدي في الوقت نفسه إلى تنظيم الموضوعات يفسر «معتقداتنا السكاذبة» ، في حين أن ما لدينا من مقدرة على إعادة تنظيمها ، يفسر فهمنا بجل لم يشرح لنا معناها من قبل . وإذا كان لنا أن نفكر أو أن نتكلم أصلاً ، فإنه لا بد من أن تكون هناك قضايا أساسية تدين بمعناها وصدقها لواقعة «التقابل» التي تجعل منها نسخاً أو صوراً لبعض الوقائع أو لبعض حالات الواقع . ومن هذا المبدأ الأول يستمد فنيشتين كل نظريته الأونطولوجية إلى الوقائع والموضوعات ، من جهة كما يستمد نظريته في «الأجزاء اللا أولية للغة» : Mon-elementary parts of language ، من جهة أخرى^(١) .

دور «الثوابت» و «المتغيرات»

في القضايا ، وفي الرزية المنطقية

ولو أننا نظرنا الآن إلى التعبير الذي تنطوي عليه أية قضية ، لوجدنا أنه يشتمل على شكل ومضمون ؛ والشكل ثابت ، في حين أن كل ما عداه متغير . ولو أننا غيرنا كل عنصر من العناصر أو الأجزاء الداخلة في تركيب أية قضية بحيث نحيله إلى «متغير» Variable ، لبقى الشكل المنطقي للقضية كما هو دون أدنى تغيير . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول : هب أننا وضعنا بدلاً من القضية «شرب سقراط السم» قضية أخرى نقول : «تعاطى كولردج المخدرات» لبقى «شكل» القضية كما هو : «أ ب» . وهذا ما اصطالحنا على تسميته باسم «متغير القضية» .

والملاحظ في أمة الحياة العادية أن كلمة واحدة بعينها قد تشير إلى معنيين مختلفين كل الاختلاف ، كما أن كلمات مختلفة قد تعني شيئاً واحداً بعينه .

(1) Quinton : « Contemporary British Philosophy » ; in « A Critical History of Western Philosophy » , 1964, pp. 536-537.

ولنضرب لذلك مثلاً فقول: إن فعل « الكينونة » (خصوصاً في اللغات الأجنبية) قد يكون علامة على التساوى أحياناً ، أو قد يكون تعبيراً عن الوجود في بعض الأحيان ، أو قد يكون مجرد فعل لازم (غير متعد) في بعض الأحيان ، أو قد يكون علامة على الهوية في أحيان أخرى ... الخ . وأمثال هذه الألفاظ كثيراً ما تعمل على توليد لبس أو اختلاط في أذهان الناس ، خصوصاً في مضمار التفكير الفلسفي . والسبيل الوحيد إلى تجنب أمثال هذه الصعوبات إنما يكون بابتداع رمزية من نوع خاص : رمزية تفضع لقواعد النحو المنطقي (أو التركيب المنطقي) . ولو أننا عرفنا دلالة كل رمز (أو علامة) ، لسكان في وسعنا أن نطبق أمثال هذه القواعد دون أدنى عناء . وقد حاول كل من رسل والعلامة الرياضي « فريجه » Frege ابتداع « رموزيات » منطقية من هذا القبيل ، ولكن هذه « الرموزيات » نفسها لم تكن كافية لاستبعاد كل احتمال من احتمالات الخطأ . وربما كانت الميزة الكبرى لأية لغة منطقية هي أنها توجه انتباهنا إلى الخواص الشكلية (أو الخصائص الصورية) للموضوعات والوقائع . وليس السر في ذلك أن القضايا تعبر عن « شكل » الوقائع ، بل السر أنها تظهره أو تكشف عنه ، دون أن تقرره أو تنص عليه . فليس في استطاعة أية قضية أن تمثل صورتها الخاصة في التمثيل ، لأن هذا يستلزم شيئاً هو في حكم المستحيل ، إذ سيكون على الصورة في هذه الحالة أن تضع نفسها خارج شكلها التمثيلي الخاص ، ومعنى هذا أن وجود أي « بناء » Structure في أية حالة ممكنة من حالات الواقع ليس بما يمكن التعبير عنه في أية قضية تمثل حالة الواقع ، بل هو منكشف أو متجلى Shown في القضية من خلال بنائها . والهوية القائمة في الشكل بين القضية والواقعة تفسر لنا تمثيل القضية للواقعة ، دون أن تكون لدى القضية خاصية شكلية تجعلها قادرة على تمثيل الواقعة . والحق أنه ليس في وسعنا أن ننسب « خواص » إلى « الأشكال » كما أنه ليس في وسعنا أيضاً أن ننسب « أشكالاً » إلى القضايا أو إلى حالات الواقع . ومن هذه الناحية ، يمكننا أن نقول إن « المفاهيم » (أو التصورات) الشكلية ، تختلف عن « المفاهيم

(أو التصورات) الصحيحة . وآية ذلك أن التصور الصحيح : « إنسان » ، يمكن أن يعبر عنه في « دالة قضية » ، فيقال مثلاً إن « س إنسان » : في حين أن التصور الشكلي (أو الصوري) Formal concept : « موضوع » ، لا يمكن التعبير عنه بقولنا : « س موضوع » . وفي هذا التعبير الأخير نجد أن « س » علامة تشير إلى « مفهوم زائف » (أو « شبه — مفهوم » ، ألا وهو : « الموضوع » . وتبعاً لذلك فإن القول بأن الوردية موضوع (أى شيء أو كيان) إنما هو قول خلو تماماً من كل معنى . وهذه الحقيقة عينها تصدق أيضاً على ألفاظ مثل « مركب » ، « واقعة » ، « دالة » ، « وعدد » : فإن هذه جميعاً ألفاظ يجب أن تمثل في منطقنا الرمزي بالمتغيرات ، لا بتصورات أو مفاهيم صحيحة . وإذا سلمنا بأن هذه جميعاً « متغيرات » ، فقد ترتب على ذلك أن يكون من المستحيل إصدار أحكام من قبيل قولنا (مثلاً) : « هناك موضوعات » (على غرار العبارة القائلة : « هناك كتب ») أو « ليس هناك سوى واحد . . . الخ . وقصارى القول : أن الميزة الكبرى التى تتسم بها الرمزية المنطقية الدقيقة هى أنها تجنبنا مشقة النطق بكلام يخلو تماماً من كل معنى . ولا شك أن الاستعمال الصحيح للرموز — كما بينا فيما سلف — عملية سهلة تحقق بشكل مباشر ، على شريطة أن نكون قد عرفنا ما يعنيه كل رمز من الرموز .

وثمة نتيجة أخرى تترتب أيضاً على اعتبار « الموضوع » مفهوماً زائفاً (أو شبه — تصور) وتلك هى استحالة العثور على « خاصة » تكون مشتركة بين جميع « الموضوعات » وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن الوقائع الذرية مركبة ، وكيف أنها تشتمل على « موضوعات » هى بمثابة عناصر ذات بناء خاص . فالموضوعات إذن غير قابلة للتحليل . وتبعاً لذلك ، فإننا حين نسمى أية واقعة ذرية ، إنما نفترض صدق قضية ذرية معينة ، ألا وهى تلك القضية التى تقرر وجود ترابط بين مقومات أو عناصر ذلك المركب ؛ وهذا — بدوره — يستلزم تسمية تلك المقومات أو العناصر (أى الموضوع) نفسها .

ولكن لما كان مفهوم « الموضوع » — في نظر فنجشتين — مفهوماً زائفاً ، فليس ثمة سبيل أمامنا لوصف مجموع الأشياء التي يمكن تسميتها . ومعنى هذا أنه ليس في وسعنا أن نقول أى شئ عن « مجموع » أو « كل » Totality ما هو موجود في العالم . فليس ثمة خاصية (حتى ولا « الهوية الذاتية » ، Self-identity) يمكن أن يقال إن الموضوعات جميعاً تملكها على حد سواء . وأما إذا قلنا إنه لو كانت كل الموضوعات متشابهة تماماً ، لكانت متطابقة ، ولما كان هناك بالتالي سوى موضوع واحد في العالم كله ، فإن مثل هذا القول لن ينطوى على تقرير لآية حقيقة منطقية ، بل سيكون مجرد تقرير لخاصية عرضية من خصائص العالم . وتبعاً لذلك ، فإنه ليس في وسعنا أن نتخذ من « الهوية الذاتية » خاصية نستطيع عن طريقها « تحديد » وضع أى « موضوع » . وإنما لا بد لنا — عوضاً عن ذلك — من أن نشير إلى الموضوعات عن طريق استخدام الحروف ، وأن نشير إلى الموضوعات المختلفة عن طريق استخدام حروف مختلفة ^(١) .

هل يكون « المنطق » مجرد « تحصيل حاصل » ؟

فإذا ما انتقلنا الآن إلى الجدل الذي لا تعبر عن عبارات أولية تمثيلية (أو تصويرية) ، وجدنا أنفسنا إما بإزاء « مجموعات » (صريحة كانت أم مستترة) من القضايا الأولية ، وإما بإزاء جدل لا تعبر عن قضايا أصلاً ، ومن ثم خاوية من كل معنى . والجدل الذي تعبر عن قضايا مركبة هي جميعاً « دالات صدق » truth - functions لقضايا أولية ، فهي متولدة عن هذه القضايا الأولية عن طريق عمليات الإنكار أو العطف ، كما أنها تدبر بمعناها ، « قيمة الصدق » ، المشتقة عليها إلى معنى مركباتها الأولية وما لها من « قيمة — صدق » Truth-value .

(١) ارجع إلى التلخيص القيم لكتاب فنجشتين (رسالة منطقية — فلسفية) في المجلد التالي :
Masterpieces of World-Philosophy. , Harper, N—Y., 1961,
pp. 829—834. (Edited by F. N. Magill & I. P. Mc Greal).

ونحن حين نقرر أية قضية مركبة ، فإننا لا نفعل شيئا أكثر من أننا نثبت أو نتفق على نحو موحد (أو مشترك) مجموعة من القضايا الأولية . فليس في أية عبارة مركبة شيء أكثر مما تشتمل عليه عناصرها . وتبعاً لذلك فإن المفاهيم المنطقية : « ليس » ، « و » ، « إذا » ، « كل » ، لا تصف أى شيء في العالم ، بل هي مجرد أدوات بنائية نتخذ منها وسائل ملائمة لتقرير بعض القضايا الأولية (وهذه هي « الحوامل » النهائية المعنى والصدق) . وهنا يقرر بعض مؤرخي الفلسفة أن تفسير فئجانشتين للقضايا المركبة هو أنقي نظرية صورية ظهرت حتى الآن في مضمار التحليل المنطقي ، بحيث إن فيلسوفنا ليعد أكبر ممد لتلك الحركة الوضعية المنطقية التي ستصور الفلسفة بأسرها على أنها مجرد « عملية تحليلية » للقضايا ، أو مجرد محاولة من أجل ترجمة الأنواع المختلفة من الجمل إلى « دالات صدق » صريحة للقضايا الأولية .

وهناك حالتان هامتان جديرتان بالدراسة في مضمار القضايا المركبة ، نأظر الآن « قيمة الصدق » التي تنطوي عليها القضية المركبة تظل كما هي مهما كانت « قيمة الصدق » التي تشتمل عليها مركباتها الأولية . وفئجانشتين يطلق على الحالة الأولى منهما اسم « تحصيل الحاصل » Tautology كأن نقول مثلاً : « إما ، « ١ » ، أو « لا — ١ » ، وهي حالة صداقة دائماً ، بينما نراه يطلق على الحالة الثانية اسم « التناقض » Contradiction ، كأن نقول مثلاً : « ١ » ، « و « لا — ١ » ، وهي حالة كاذبة دائماً ... وما يعدد الصدق أو الكذب في مثل هذه الحالات إنما هو بناء « دالة الصدق » في الجملة ، دون أن تكون هناك أدنى حاجة إلى معرفة حالة الأشياء في العالم من أجل الحكم بصدق القضية أو كذبها . ومعنى هذا أننا هنا يإزاء عبارات لا تخبرنا بشيء عن العالم ، كأن نقول مثلاً : « إما أن تكون السماء ممطرة أو غير ممطرة » فهذه القضية عبارة عن « تحصيل حاصل » ؛ لأنها تصدق دائماً أياً ما كانت « ١ » ، أو « لا ١ » ، وسواء أكانت « ١ » ، و « لا — ١ » اللتان تتضمنهما صادقتين أم كاذبتين . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى القضية الأخرى القائلة بأن « السماء ممطرة وغير ممطرة » ، فإن

هذه القضية كاذبة دائماً، أي ما كانت «١» و «لا - ١» وسواء أكانت «١» و «لا - ١» اللتان تتضمنهما صادقتين أم كاذبتين ... وتبعاً لذلك فإن «التناقض» لا يضرنا بشيء أيضاً عن العالم، نظراً لأنه كاذب في جميع الحالات الممكنة. وكل من «تحصيل الحاصل» و «التناقض» لا جدوى منه، باستثناء فئة خاصة من «تحصيلات الحاصل» Tautologies، ألا وهي قوانين المنطق. والحق أن الأحكام المنطقية - في رأي فتجنشتين - قضايا خاوية: بمعنى أنها تحصيل حاصل لا يستطيع أن يقدم لنا أى إرضاح عن الواقع أو العالم الخارجي. ولكن للنطق أهمية كبرى من حيث إنه يعيننا على القيام بعدد من العمليات المنطقية الدقيقة، دون الوقوع في أدنى خطأ. وفتجنشتين يشرح لنا معنى تلك العمليات المنطقية التي نولد (أو نستحدث) فيها قضايا ابتداء من قضايا أخرى، فيحدثنا عن «الطرح» (/ لا / ليس) و «الجمع» (إما - أو) و «الضرب» (و / +) ... إلخ. وكل هذه العمليات لا توصلنا إلى أى تقرير جديد عن الواقع، بل كل ما تثبته متوقف على القضايا الأولية التي استندت إليها. وتبعاً لذلك، فقد يكون في وسعنا أن نعبر عن الشكل العام لكافة القضايا: وما هذا الشكل سوى «متغير القضية» Propositional variable الذي ستكون قيمه هي جميع القضايا الممكنة ...

ومهما يكن من شيء، فإن اللغة في رأي فتجنشتين لا تستطيع التعبير عن أى شيء يتناقض مع المنطق. والواقع أنه ليس في وسعنا أن نتحدث عن شيء لا نعقله، أو لا نفهمه. وليس في وسعنا أن نقول إن في العالم «هذا» ولكن ليس فيه «ذاك»: فإن مثل هذا القول يفترض أن في وسع المنطق أن يستبعد بعض الإمكانات من العالم، في حين أن مثل هذه العملية تستلزم أن يكون في إمكان المنطق «المضي إلى خارج حدود العالم»، حتى يتسنى له أن ينظر إلى تلك الحدود من داخل العالم ومن خارجه ١. والحق أنه ليس في وسع المنطق أن يتجاوز ذاته أو أن يمضي إلى ما وراء حدوده الخاصة، ولكن المنطق بملا العالم، وحدود العالم هي في الوقت نفسه حدوده. وهذا المبدأ عينه ينطبق على

الفلسفة « الأنا — وحدية » : Solipsism (أو مذهب « الأناة المطلقة » : فإن هذه الفلسفة صحيحة ، ولكنها لا تستطيع أن تؤكد ذاتها . . . أنها يمكن أن تكون موضوعاً لرؤية أو لبيان خاص ، ولكنها لا يمكن أن تكون موضوعاً لتقرير أو لإثبات منطقي . وآية ذلك أن الذات التي تعرف هي « حد » العالم ، ولكنها لا تنسب إلى العالم ، أو لا تنتمي إليه . وخير مثال يوضح لنا ذلك هو مجال الإبصار : فإنه ليس في نطاق الرؤية شيء يسمح لنا بأن نستنتج أنه مرئي من قبل العين !

وأخيراً يقرر فتجنشتين في الفقرات الختامية من كتابه « رسالة منطقية — فلسفية » ، أن « معنى » Sense العالم خارج عن العالم . ولو كانت هناك « قيمة » ، لكان عليها « أن تقوم خارج نطاق جميع الأحداث والوقائع : لأن الأحداث والوقائع جميعاً عرضية » . وتبعاً لذلك فإن « علم الأخلاق ، و « علم الجمال ، لا يقبلان التعبير ، مثلها في ذلك كمثل « علم ما بعد الطبيعة » . وكل محاولة من أجل النطق بشيء ذي معنى عن الأخلاق أو الجمال أو الميتافيزيقا لا بد من أن تبوء بالفشل : لأن مثل هذه المحاولة تقتضي القيام بمهمة مستحيلة ، وتلك هي الحديث عن العالم « من الخارج » ! والواقع أن معظم القضايا الميتافيزيقية التي طالما حفلت بها الأعمال الفلسفية التقليدية ليست « كاذبة » ، بل « عديمة المعنى » ! وليس الأصل في نشأة أمثال هذه القضايا سوى عجزنا عن فهم منطق لغتنا . وأما أحاديث فتجنشتين نفسه عن صلات التمثيل القائمة بين اللغة والعالم ، فهي أيضاً في نظر فيلسوفنا أحاديث خاوية ، ولكنها قد لا تخلو من فائدة : إن كل من يفهمني لن يلبث أن يتحقق — في حينه — من أن كل هذه القضايا فارغة من كل معنى Nonsensical ، ولكن بعد أن يكون قد استخدمها كدرجات في سلم يتساق عليه ، لكي يمتد إلى ما وراءها^(١) !

(1) Ludwig Wittgenstein : « Tractatus Logico-Philosophicus. », London, 1921. (Quoted by H. Aiken, in « Philosophy in the Twentieth Century. », Vol. II, 1962, p. 490).

هل طلق فتجنشتين (الذرية المنطقية) ؟

حينما ظهر كتاب فتجنشتين المسمى باسم «مباحث فلسفية» (سنة ١٩٥٣)، اتضح للكثير من ريدى الفيلسوف وأنصاره المتحمسين أن أستاذهم كان قد طلق قبل وفاته (عام ١٩٥١) عدداً غير قليل من الأفكار التي كان قد دافع عنها في كتابه السابق : «رسالة منطقية - فلسفية» . وعلى الرغم من أن محاضرات الفيلسوف في كمبريدج ابتداء من عام ١٩٢٩ حتى تاريخ اعتزاله لمنصبه بالجامعة عام ١٩٤٧ ، كانت توحى بمحدث تغيرات جذرية في صميم تفكير فتجنشتين ، إلا أن من المؤكد أن ظهور كتاب والمباحث الفلسفية ، كان حدثاً فلسفياً هاماً فاجأ الكثير من المشتغلين بالدراسات الفلسفية في إنجلترا . صحيح أن فتجنشتين قد بقى على رأيه في ضرورة الاهتمام بدراسة علاقة اللغة بالعالم ، كما أنه قد ظل متمسكاً بفكرته الأصلية القائلة باستحالة الفلسفة ، ولكن من المؤكد أنه قد تخلى نهائياً عن رأيه السابق في أن المهمة الأولى للغة هي تقرير الواقع ، كما أنه قد عدل عن نظريته السابقة في ضرورة العمل على وضع « لغة مثالية » . والواقع أن فتجنشتين قد قدم لنا في كتابه الأخير ثلاث إضافات رئيسية : فهو أولاً : قد وضع بين أيدينا نظرية جديدة في المعنى هي على النقيض تماماً من تلك الذرية المنطقية التي كان قد دافع عنها في « الرسالة » Tractatus ؛ وهذه النظرية تبحث عن معنى اللفظة في استعمالها ، وفي المظاهر العامة للاتصال بين القائمين على استعمالها ، وليس في أية موضوعات قد يظن أنها تشير إليها أو تصورها ، سواء أكانت تلك الموضوعات في العالم الخارجي أم داخل أذهاننا - وهو :

ثانياً : قد قدم لنا نظرية خاصة في طبيعة الفلسفة تسم بطابع سلبى ، لأنها تركز على هدم الميتافيزيقا ، أو الفلسفة بمعناها التقليدى ، عن طريق الكشف عما في أقوال الميتافيزيقين من مظاهر لبس وغموض ومفارقة ، مع الاهتمام ببيان تناقضها مع المعتقدات العادية التي يمدنا الذوق الفطرى أو الحسى المأثرك ، والتي نعلم تمام العلم أنها صادقة . ثم هو :

ثالثاً : قد وضع بين أيدينا نظرية سيكولوجية في الذهن قد تشبه من بعض الوجوه نظريات السلوكيين ؛ لأنهم تفسر وصفنا للحالات النفسية والظواهر العقلية ، لا على أنه عود إلى شيء داخلي باطن في صميم مجرى شعورنا ، بل على أنه نشاط تتحكم فيه بعض المعايير الخاصة ، مثل الإحالة إلى ظروف الأشخاص الموصوفين ، وسلوكهم ، ودوافع نشاطهم ... إلخ . وعلى كل حال ، فقد جاءت التغيرات الأخيرة في فلسفة فنجنشتين دليلاً على تحوله عن الفلسفة التحليلية والذرية المنطقية (التي كان قد دعا إليها أيضاً رسل) ، إلى ضرب من « فلسفة اللغة العادية » ، Philosophy of ordinary language ، إن لم نقل إلى صورة جديدة من صور « البرجماتية » . ولعل هذا ما حدا ببعض مؤرخي الفلسفة المعاصرة إلى القول بأن الكثير من آراء فنجنشتين المتأخرة قد تكون أقرب إلى وايم جيمس وجون ديوى منها إلى مور ورسل .

نظرية فنجنشتين الجديدة في اللغة

إذا كان ثمة محور أساسي تدور حوله معظم تأملات فنجنشتين في كتابه الجديد « مباحث فلسفية » ، فإلى هذا المحور سوى تصوره للغة باعتبارها نشاطاً ينحصر في استخدام الكلمات كأدوات : Tools وهنا نجد أنفسنا بإزاء نظرية جديدة في « المعنى » ، تقرر أن معنى أية كلمة لا يتمثل في أي « موضوع » قد يفترض في الكلمة أنها تقوم مقامه . والواقع أننا في الحياة العادية حين نتحدث عن معنى أية كلمة ، فإننا نتحدث عندئذ عن الطريقة التي نستخدم بها تلك الكلمة وحين نقول عن أي شخص إنه قد تعلم أو فهم معنى أية كلمة ، فإننا نعني أن هذا الشخص قد تعلم أو قد أصبح يفهم كيف يستخدم تلك الكلمة ، وبالتالي فإننا نقول عنه إنه قد أصبح عضواً في جماعة لغوية معينة . وتبعاً لذلك فإن اللغة طامعاً عاماً أو صيغة اجتماعية تجعل منها شيئاً أكثر من مجرد وسيلة لتصوير الواقع . وقد يكون هناك ضرب من الغموض في التوحيد بين معنى الكلمة وطريقة استخدامها ، ولكن هذا الغموض أمر لا متدوحة عنه ، لأن الكلمات

نستخدم بطرق مختلفة ، فضلاً عن أنها تنطوي على ضروب مختلفة من المعاني وليس أبعد عن الصواب من أن يقع في غلتنا أن اللغة مكونة من كلمات تقوم مقام موضوعات . صحيح أن فنجنشتين نفسه كان قد حصر مهمة اللغة في عملية « التصوير » أو « الوصف » ، ولكنه لم يلبث أن تحقق هو نفسه من أن للغة استعمالات أخرى كثيرة تخرج عن نطاق وصف الأشياء . وآية ذلك أننا نستخدم اللغة لإعطاء أوامر ، وللتعبير عن مشاعرنا ، وللتحذير ، وللتنبية ، وللاستثارة ، ولوضع أسئلة ... الخ . وقد يكون من العبث أن نحاول البحث عن عنصر مشترك بين هذه الاستعمالات المختلفة للغة ، وكان ثمة « ماهية » شاملة للبنى تكمن من وراء كل تلك الاستعمالات . ولعلنا نكون أقرب إلى جادة الحق ، لو أننا حاولنا أن نشبه فهم الإنسان للاستعمالات المختلفة للألفاظ بفهمه للقواعد التي لا بد من مراعاتها في كل لعبة من الألعاب Games . فاللغة هي أشبه ما تكون باللعبة : من حيث إنه لا بد من التزام بعض القواعد في كل منهما . وكما أن الاختلاط لا بد من أن يشيع بين اللاعبين ، لو سمح كل لاعب لنفسه بأن يتبدع قواعد جديدة للعبة أثناء استمراره في اللعب ، أو لو أساء كل لاعب تطبيق أصول اللعبة ، أو لو عمد كل اللاعبين أو بعضهم إلى تصور اللعبة بطريقة سكونية جامدة ، فكذلك لا بد من أن يحدث ضرب من الاختلاط أو الفوضى أو الحيرة لو عمد الناطق باللغة إلى ابتداع قواعد لغوية جديدة ، أو خالف أصول بعض القواعد المرعية ، أو لو أساء تصور (أو فهم) اللغة نفسها . ولا سبيل إلى بلوغ الوضع المطلوب حول معنى آية كلمة ، اللهم إلا بالرجوع إلى طرق استعمالها (Uses) .

وإذا كان فنجنشتين قد أفاض في الحديث عن اللغة بوصفها « لعبة » games أحياناً ، أو بوصفها « أداة » tool أحياناً أخرى ، فما ذلك إلا لأنه قد وجد في النطق بآية لغة نشاطاً معيناً أو صورة من صور الحياة . وحسبنا — فيما يقول فنجنشتين — أن ننظر إلى الأدوات المختلفة التي تهيئها اللغة في شتى استعمالاتها ، بل حسبنا أن نمنع النظر في الوظائف المتنوعة التي تضطلع بها

اللغة ، لكي نتحقق من سداجة تلك النظرة المنطقية التي طالما اصطلمنها الفلاسفة في تحليلهم لبناء اللغة ، أو في تصورهم للغة مثالية يكون فيها رمز واضح محدد لكل موضوع بسيط أو لكل خاصية بسيطة ١ ولا يقتصر فنجلشتين على رفض النظرية المنطقية التي تجعل من النشاط اللغوى مجرد عملية لصق بطاقات على بعض الموضوعات ، بل هو يذهب أيضاً إلى ضرورة التخلي عن الرأى القائل بأن اللغة هي مجرد حساب منطقي ، كما يدعو في الوقت نفسه إلى رفض النظرية القائلة بأن ماهية الدلالة منحصرة في عملية التمثيل أو التصوير . وليس أدل على مرونة اللغة (من وجهة النظر الصورية أو الشكلية) من أنها تقبل التعبير عن العديد من الاستعمالات الجديدة ، فضلاً عن أنها قد تنهض لتحمل مهام جديدة غير تلك التي دأبت على النهوض بها . ولو شئنا أن نلخص كل نظرية فنجلشتين في المعنى ، لكان في وسعنا أن نقول إن الألعاب اللغوية Language - Games التي لا يكون للألفاظ معنى إلا في نطاقها ، إنما هي أشكال من الحياة ، أو أساليب من النشاط تحكمها أنظمة من القواعد . وكل صورة من صور الحياة لا بد من أن تنطوى على مواقف وجدانية ، واهتمامات عقلية ، وسلوك عملي ؛ فهي شيء أوسع وأشمل من تلك العملية الحسابية التي نتداول فيها بعض الرموز المحددة ، أو نتعامل فيها ببعض عملات نقدية من نوع خاص هي ما اصطلمناها على تسميته باسم « الألفاظ » ١

على أن فنجلشتين يتوقف طويلاً عند تشبيه اللغة بالعبة ، لكي يتساءل قائلاً : « ماذا عسى أن تكون اللعبة ؟ ، لو كانت اللغة مجرد عملية نستخدم فيها بعض الأسماء كبطاقات تقوم مقام بعض الموضوعات ، لما كان ثمة صعوبة في أن نهتدى إلى إجابة محددة لهذا التساؤل . ولكننا لو عدنا إلى حياتنا العادية ، لوجدنا أن كلمة « لعبة » تستعمل على أنحاء عديدة مختلفة ، بحيث قد لا نجد موضوعاً محدداً تشير إليه هذه الكلمة ، أو قد لا نمتر على ماهية جوهرية تجمع بين شتى الموضوعات التي نطلق عليها هذا اللفظ . وهنا يفيض فنجلشتين في استعراض شتى « الألعاب » Games ، لكي يخلص إلى القول بأنه ليس

ثمة سمات خاصة محددة تجمع بين تلك «الألعاب» ، وإن كانت هناك — بطبيعة الحال — شبكة معقدة من «المشابهات» المتداخلة بين تلك الألعاب . ومن هنا فإن فنتجنشتين يقول بوجود «مشابهات عائلية» "Family Resemblances" بين كل تلك الألعاب ، على اعتبار أنها جميعاً تنسب إلى عائلة لفظية واحدة . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إنه كما أن «الألعاب» تكون أسرة أو عائلة ، فإن الاستعمالات المتنوعة للتعبير الواحد تكون أسرة لغوية أو عائلة لفظية . وكما أنه من العبث أن نبحث عن طبيعة جوهرية للألعاب ، فإن من العبث أيضاً أن نبحث عن معان مشتركة . والسبيل الوحيد لمواجهة المشكلات الفلسفية المتعلقة بماهية اللغة (أو بمعنى أية كلمة) إنما يكون بفحص اللغة على نحو ما هي مستعملة بالفعل في العديد من الحالات .

وهنا قد يقال : « ولكن ما الجديد في قول فنتجنشتين بأن معنى أية لفظة هو استعمالها في اللغة ؟ » . والرد على هذا السؤال أن فيلسوفنا يفهم من كلمة « معنى » هنا ، ما نفهمه عادة من عبارات كذلك التي نتحدث فيها عن « معنى » أى سلوك ، أو « معنى » أى فعل ، أو « معنى » أى شكل من أشكال الحياة . فهو حين يقول عن معنى أية كلمة إنه استعمال هذه الكلمة في اللغة إنما يعنى أن المهم هنا هو « الهدف » أو « المقصد » الذى نرى إليه من وراء استخدامنا لتلك اللفظة . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن فهمنا لأية كلمة هو أشبه ما يكون بفهمنا لأى فعل : فإن الفعل يظل فى نظرنا عديم المعنى ، إلى أن نتحقق من نوع النشاط الذى ينهض به هذا الفعل ، وبالتالي إلى أن نتمكن من إدراك « الغاية » التى يهدف إليها أو « المقصد » الذى يرمى إلى بلوغه . وكما أنه قد يكون من العبث أن نقاسم عن « الموضوع » الذى تمثله هذه الحركة أو تلك من حركات اللعبة ، فإنه قد يكون من العبث أيضاً أن نقاسم عن « الموضوع » الذى تمثله (أو تصوره ، أو تقوم مقامه) هذه الكلمة أو تلك من كلمات اللغة . صحيح أن فى الإمكان تقديم بعض الإجابات الاعتيادية (أو التقليدية) على الأسئلة الخاصة بمعانى الكلمات ، ولكن ثمة سبيلاً أفضل إلى فهم طبيعة اللغة

من أمثال هذه الإجابات ، وذلك بالنظر إلى الطريقة العملية التي نستخدم بها اللغة في جميع حياتنا الاعتيادية ، على نحو ما ينظر المرء إلى أى جهاز آلى أثناء تحركه أو دورانه ، فيفهمه أو يدرك طريقة استخدامه . . .

طبيعة الفلسفة بوصفها توضيحاً للمعاني

ولو أنعمنا النظر الآن إلى نظرية فتجنشتين في المعنى ، لأدركنا أن الفلسفة عنده — باعتبارها توضيحاً للمعاني — تختلف اختلافاً تاماً عن عملية بناء نظام طبقى (أو تدرجى) من الأشكال المنطقية أو الصور المقاتلة ، كما كان الحال في « الرسالة المنطقية — الفلسفية » . فعلى حين أن هذه الرسالة — بفلسفتها في التحليل المنطقي — كانت تهدف إلى وضع قواعد دقيقة لعملية أو عمليات « الترجمة » المنطقية ، نجد أن « المباحث الفلسفية » قد أصبحت تنظر إلى الفلسفة على أنها مجرد جهد سلبي يراد من وراءه الكشف عن المتناقضات التي يقع فيها الفلاسفة الميتافيزيقيون . فليس دور الفلسفة هو « البحث في المعنى » ، أو الاهتمام بدراسة « اللغة العادية » لحسب ، وإنما تمتد وظيفتها أيضاً إلى القضاء على نوع خاص من الحيرة أو الارتباك ، ألا وهو ذلك الارتباك اللفظي الذي طالما تعرض له للفلاسفة التقليديون في معالجتهم للعديد من المشكلات الميتافيزيقية . وفتجنشتين لا ينكر أن الناس ميالون بطبعهم إلى الخوض في مسائل ميتافيزيقية ، ولكنه يلاحظ أنهم يصيدون (في مضمار الميتافيزيقا) أحكاماً عجبية ، تروعنأ أجرتها الاستدلالية الظاهرية ، ويدعشنا في الوقت نفسه تعارضها مع معتقداتنا العادية المألوفة . وحين تتعارض نتائج التفكير الميتافيزيقي مع معتقدات الإدراك الفطري أو الحس المشترك ، فإن فتجنشتين لا يتردد في القول مع مور بأنه لا بد من التخلي عن شتى والمفارقات الميتافيزيقية ، ولا شك أن معظم النظريات الميتافيزيقية هي في العادة وليدة سوء فهم البعض بضروب التماثل اللفظي ، إن لم تكن ثمرة لانخداع الفلاسفة بالتركيب الظاهري لبعض العبارات أو الكلمات . ومن هنا فإن مهمة الفلسفة

تنحصر في الكشف عن المعاني الدفينة للعبارات والتكلمات من خلال استعمالها الحقيقية في صميم اللغة العادية . وكثيراً ما يكون منشأ الميتافيزيقا هو اقتصرانه على النظر إلى الألفاظ من وجهة نظر ارتباطاتها المعجبية ، وهو ما لا نلتقي به إلا لدى الفلاسفة المحترفين ! ولا سبيل إلى تجنب الوقوع في أمثال هذه الألاعيب اللفظية ، اللهم إلا بمعاودة لحص اللغة في استعمالها العادية ، بدلاً من الانسياق وراء تلك المفارقات اللفظية التي طالما حفلت بها كتابات الفلاسفة !

يبد أن فتجنشتين لا يريد للفلسفة أن تضطلع بمهمة إصلاح اللغة ، بل هو يرى أنه لا بد لها من أن تدع كل شيء على ما هو عليه ! وليس معنى هذا أن اللغة لا تقبل التغيير ، وإنما كل ما هنالك أن أمثال هذه التغييرات لا بد من أن تنبع من الحاجات الملبوسة للناطقين بتلك اللغة ، لا من بعض التأملات المجردة حول طبيعة اللغة . وتبعاً لذلك فإنه ليس من شأن الفلسفة أن تمتحدث لغة ، أو أن تضطلع بمهمة تصحيح اللغة العادية ، بل كل مهمتها أن تساعد على الاهتمام إلى الأخطاء التي يقع فيها الفلاسفة حين يسيثون فهم الاستعمالات العادية للألفاظ . ولهذا فإن مهمة الفلسفة — في رأي فتجنشتين — سلبية صرفة ، ما دامت كل وظيفتها لا تكاد تتعدى إزالة العوائق التي تقف حجر عثرة أماننا في سبيل فهم المعاني اللغة العادية . وحين يقول بعض الفلاسفة مثلاً : « إن إحساساتي فردية خالصة » أو إنه « ليس في وسع أي شخص آخر أن يعاني آلامي » ، أو « إنني لا أملك سوى الاعتقاد بأن لدى الآخرين آلاماً » ، ولكنني أعرف تلك الآلام حين أعانها » . . . الخ ، فإنهم في الحقيقة يتناسون أن الحديث عن « الإحساسات » لا يعنى شيئاً إلا لأن لكلمة « إحساس » استعمالاً خاصاً في لغتنا ، كما أنهم يففلون حقيقة هامة ألا وهي أن كلمة « إحساس » لا يمكن أن تكون مجرد جزء من لغة خاصة لا تعنى شيئاً إلا بالنسبة إلى الناطق بها وحده دون سواه ! وقد يجد الفلاسفة التقليديون شيئاً من الغرابة فيما يقوله فتجنشتين بهذا الخصوص ، ولكنهم قد دأبوا على القذف باللغة

جميعاً عن تروس مجلّة الحياة، فليس بدعاً أن نراهم يستخدمون اللغة استخداماً عجيباً غير مألوف ! وليس من علاج لهذه الظاهرة الشاذة ، اللهم إلا بالعمل على إخضاع الفلاسفة أنفسهم لضرب من التحليل النفسى ، حتى نظهرهم على منشا تلك الأوهام الميتافيزيقية التى طالما وقعوا تحت سطوتها ، وبذلك نعينهم على الاهتداء إلى المعانى الحقيقية لما يتفوهون به من كلمات . وليس من شك فى أن الغالبية العظمى من المشكلات الميتافيزيقية هى وليدة ذلك المرض الذى يقع الفلاسفة ضحية له حين يحولون التعبيرات المستخدمة فى اللغة بطريقة معينة إلى مجالات أخرى لا تنطبق فيها على الإطلاق ، مما تتولد عنه تلك المفارقات اللغزية العجيبة والمتناقضات اللاهوتية الصارخة التى طالما غصت بها مؤلفات الفلاسفة الميتافيزيقيين ! ومن هنا فإن فتجنشتين يقرر أن الطريقة التى يعالج بها الفيلسوف الواعى أية مشكلة فلسفية لا بد من أن تهيم " أشبه ما تكون بالطريقة التى يصططنها المحلل النفسى فى علاجه لآى مرض نفسانى " (١) .

طبيعة العقل ، وصلة اللغة بالحالات النفسية

وأخيراً يعرض فتجنشتين فى كتابه " مباحث فلسفية " لدراسة مشكلة « طبيعة العقل » ، وإن كان يدرسها من خلال اهتمامه بالبحث فى اللغة التى نستخدمها حين نصف حالاتنا نفسية وحالات غيرنا من الناس ، وإذا كان ثمة مذهب فلسفى يوجه إليه فتجنشتين هنا معظم انتقاداته ، فليس ذلك المذهب سوى « الثنائية » التقابدية التى طالما أقامها كل من أفلاطون ودبكرات فى فصلهما للنفس عن البدن . صحيح أن بعض استعمالاتنا العادية للألفاظ والعبارات قد توحى — لأول وهلة — بأننا لا نعانى — بطريقة مباشرة — سوى إحساساتنا الخاصة ، وأنه لا سبيل لنا إلى الخروج من ذواتنا ، والنفاذ إلى نفوس الآخرين ، من أجل معرفة ما يدور فى أعماق شعورهم ، ولكن من المؤكد أن إلقاء بعض الأضواء على أمثال هذه الاستعمالات اللغوية

(1) Wittgenstein : " Philosophical Investigations " , 290 .

قد يكون هو الكفيل بتبديد الكثير من مزايع الشائبة . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إن الإنسان حين يقرر : « أنا أرى شجرة » ، أو « أنا ألس صخرة » ، من جهة ، و « أنا أشعر بألم » ، أو « أنا أفهم هذه المسألة الحسابية » ، من جهة أخرى ، فإنه قد يظن أن الجملتين الأوليين تشيران إلى عمليات إدراك الأشياء مادية ، في حين أن الجملتين الأخريين تشيران إلى عمليات إدراك الظواهر نفسية (أو حالات ذهنية) ، ومن ثم فإنه قد يعمد إلى تقسيم العالم بأسره إلى قسمين : عالم الموضوعات المادية وما يتصل بها من أفعال ضرورية لاستخدامها والتحكم فيها ، وعالم الموضوعات النفسية كالآلام والانفعالات والحالات النفسية أو العمليات الذهنية كالفهم ، والقصد ، والتفكير . . . الخ . ولكن المرء يخطئ خطأ جسيماً لو وقع في ظنه مثلاً أنه يستطيع أن يقول : « إنني أصف حاتى الذهنية » كما يقول : « إنني أصف ظرفى » . وليس مرجع هذا الخطأ سوى سوء استخدام كلمة «أصف» في العبارة الأولى ، تحت تأثير النمط اللغوى الذى استخدمت فيه هذه الكلمة في العبارة الثانية . والواقع أن مفرداتنا اللغوية ذات الطابع العقلى أو النفسانى — بعكس ما قد نتوهم — لا تشير إلا لحالات باطنية أو أفعال نفسانية عميقة ، بل هى مجرد «وسائط» تكتيكية نستخدمها للتعبير عن سلوكنا وسلوك الآخرين . وعلى حين أن بعض الفلاسفة يميلون إلى دراسة « العمليات الباطنية » من أجل تحصيل معرفة عن الإحساسات والتذكر وما إلى ذلك ، نجد أن ففجلشتين يدعونا إلى ملاحظة الاستمالات اللغوية المختلفة لأمثال هذه الكلمات (مثل كلمة « لإحساس » ، أو كلمة « ألم » ، أو كلمة « يفكر » ، أو كلمة « يتذكر » ، إلخ أخرى) من أجل التحقق من أن « تكتيك » استخدام هذه « الحدود » لا يتوقف بأى حال على عمليات التأمل التى نستطعن فيها حالاتنا النفسية الخاصة . والواقع أن التوقع ، والقصد ، والتذكر ليست سوى « أساليب حياة » قد أصبحت ممكنة تحت تأثير استخدامنا للغة ، كما أن اللغة نفسها لا تخرج عن كونها أسلوباً من أساليب الحياة . ونحن حين نقول عن أى شخص إنه فى حالة نفسية معينة ، فإننا نعنى بذلك أنه منخرط فى مجموعة معقدة من «المواقف» العامة القابلة

للملاحظة ، وأنه يعمل أو يتأهب للقيام بمجموعة كبيرة من الأشياء القابلة للملاحظة علناً . وليس ثمة شيء واحد ، قابل للتكرار باستمرار ، يمكن أن تشير إليه بكلمة نفسية واحدة بعينها ، تكون منه بمثابة « الاسم » ، فضلاً عن أنه ليس ثمة « اسم » يصلح للإشارة إلى أى « شيء » خاص بعينه . ولو كانت هناك لغة خاصة تشير إلى الخبرات الفردية التى لا يعانها سوى شخص واحد ، لكانت هذه اللغة ضرباً من الاستحالة : لأنها عندئذ لن تكون فى الواقع « ظاهرة اجتماعية » ، فى حين أن هذه الصيغة الاجتماعية هى أول سمّة تلمس بها « اللغة » .

وليس فى وسعنا أن نقيض فى عرض وجهة نظر فثنتين فى تفسير الحياة النفسية ، وإنما حسبنا أن نقول إنه لا يرى فى شتى ظواهر الحياة النفسية (من رؤية ، وقصد ، وتفكير ، وفهم ، ووجدان ، وإرادة . . . الخ) سوى ضروب من « التكنية » ، أو أشكال من الحياة ، أو أساليب من النشاط ، يمكننا أن نذكرها بوضوح ، ما لم نتحدثنا بعض التشبيهات اللغوية . فأنت مثلاً حين ترى شخصاً يقول لك : « لقد فهمت الآن » ، فإنك لا تقيس صحة عبارته بالرجوع إلى حالة دنيئة أو خبرة خاصة ، بل بالرجوع إلى طريقة تطبيقه لما فهمه فى مواقف أخرى جديدة . ولا ريب ، فإن المعنى الذى يقصده أى فرد منا بأية كلمة ، لا ينكشف لنا إلا من خلال الأشياء التى يطبق عليها (أو لا يطبق) تلك الكلمة ؛ أعنى من خلال « المواقف » التى يستخدم فى سياقها « تكنيك » ، ذلك اللفظ وتبعاً لذلك فإن التفكير ليس عملية باطنية تصاحب القول ، وتكون بمثابة المعيار الذى يميز القول المعقول عن الهذيان أو الكلام غير المعقول ، وإنما يجب التسليم بأن المرء حين « يفكر » فيما يقوله ، فإنه لا يفعل شيئاً أكثر من كونه « يعنى » ما يقوله . . هذا إلى أنه لا يمكن أن تكون ثمة « لغة » ، تحدها تماماً بعض الخبرات الخاصة ، ما دامت اللغة بطبيعتها « ظاهرة اجتماعية » ، إن لم تكن شكلاً من أشكال الحياة يقتضى استخدام بعض « التكنيات » . ولو لم تكن هناك لغة عقلية عامة ، قد تمكنت بالفعل من تملك ناصيتها ، لما كان فى استطاعتى أن أجد سبيلاً إلى التعبير عن

حالاني الذهنية الخاصة . وإذن فليس ثمة موضع لإثارة تلك المشكلة الميتافيزيقية المزعومة حول معرفتنا لذوات الآخرين ، ما دام سلوك الآخرين في شتى المواقف التي تواجههم ، يضع بين أيدينا معايير خارجية (لعل في مقدمتها تكتيك استخدامهم للغة) تكشف عن عملياتهم الباطنية .

نظرة عامة إلى فلسفة فتجنشتين

تلك لمحة سريعة عن بعض الجوانب التي تناولها فتجنشتين بتحليلاته ، ابتداء من رسائله الأولى في المنطق حتى كتابه الأخير « مباحث فلسفية » . وليس المهم في فلسفة هذا المفكر المتساوى الكبير هو هذه النتيجة المعينة أو تلك المعرفة أو اللغة أو في غير ذلك من موضوعات البحث الفلسفي ، بل لعل أهم ما في فلسفته هو منهجه في البحث ، وطريقته في الثورة على الفلسفة التقليدية ، . وإذا كان قد راق للبعض أن يلحق اسم فتجنشتين بجماعة « الوضعيين المناطقة » ، لما كان له من تأثير عليهم (خصوصاً في المرحلة الأولى من مراحل تطوره) ، فإن شقة الخلاف بعيدة — في رأينا — بين نظرية فتجنشتين إلى اللغة وعلاقتها بالواقع (في كتابه « مباحث فلسفية » مثلاً) وبين فهم الوضعيين المناطقة لدور التحليل اللغوي في عملية ترجمة المعرفة التجريبية إلى قضايا تنصب على المضامين الحسية . وحسبنا أن نرجع إلى آراء فتجنشتين الأخيرة في ربط اللغة بالاستعمال ، ورفض تفسيرها على أنها تقرير للواقع ، واعتبار الألفاظ مجرد أدوات أو وسائل تكتيكية ، والاهتمام بالكشف عن « ألعاب — الألفاظ » Game-words . . . إلخ ؛ نقول إنه حسبنا أن ننظر إلى كل هذه الآراء ، لكي نتحقق من أن فيلسوفنا قد انتهى في خاتمة المطاف إلى تحطيم الإطار الصيق للفلسفة التحليلية التي كان مور ورسل قد وضعا دعائمها . وربما كان كتاب فتجنشتين الأخير المسمى باسم « مباحث فلسفية » هو أحدث « مقال عن المنهج » ، ظهر في القرن العشرين ، خصوصاً وأن صاحبه قد حرص على هدم نظريته السابقة في تصور وجود وقائع ذرية مشتملة على

بوسائل لا تقبل التحليل ، وهى النظرية الخاطئة التى قادته إليها نظراته المنطقية إلى اللغة بوصفها « تسمية للوضوعات » . ولكن فتجنشتين — حتى فى كتابه الأخير —بقى مخلصاً لفكرته الأصلية القائلة بأن الفلسفة هى مجرد نشاط Activity لا يقضى مطلقاً إلى نتائج ثابتة .

يبد أن مؤرخ الفلسفة المعاصرة الذى تروعه تلك الرحلات الفلسفية الممتعة التى طالما قام بها فتجنشتين فى مضمار التحليل ، وفلسفة اللغة العادية ، وغير ذلك من الموضوعات المنطقية والفلسفية ، لا يسعه سوى التحسر على تلك الجهود العديدة الضائعة التى يبذلها بعض المفكرين المعاصرين فى مجالات هامشية ضيقة ، دون أن يصلوا من ورائها إلا إلى نتائج هزيلة تافهة ! صحيح أن الكثير من آراء فتجنشتين تصلح دعامة متينة لتنفيذ العديد من النزعات الإيقانية المتطرفة ، خصوصاً وأنها قد تعيننا على تجنب الخلط بين العالم الواقعى بما فيه من تعقيد ، وبعض أوهاننا اللغوية بما فيها من تبسيط ، ولكن من المؤكد أن كل هذه النتائج التى توصل إليها فتجنشتين هى مجرد « حصيلة » سلبية ، لا تزيد عن كونها أدوات تحذير أو وسائل تنبيه ! وإذا كان فيلسوفاً قد كرس كل أو جل جهوده ، من أجل إظهارنا على أن المسافة التى تفصل السماء عن الأرض هى أكثر بكثير من كل ما تكشف لنا عنه مفرداتنا اللغوية ، فإننا نحسب أن ثمة فلاسفة آخرين لن يجدوا لديهم استعداداً كبيراً للتخطي عن الرسالة الأصلية للفلسفة (ألا وهى الاهتمام بالمسائل الكبرى التى تهلق بالإنسان) من أجل الوقوف عند بعض التحليلات اللغوية ، أو بعض « ألعاب الألفاظ » ! ومع ذلك ، فقد ارتفعت أسهم هذه النظرة الضيقة إلى الفلسفة ، خصوصاً على أيدى فلاسفة الوضعية المنطقية ، فكان فتجنشتين نفسه مستولاً (سواء من حيث يدرى أو من حيث لا يدرى) عن انتشار حركة « اللا فلسفة » فى الفكر الغربى المعاصر !

الفلسفة الوضعية المنطقية

برودلف كارناب

(١٨٩١ — ٤)

من « التركيب المنطقي » إلى « علم السيمانيقا »

شهد القرن العشرون — على أثر انتشار النزعات التحليلية في مضمار التفكير الرياضي والمنطقي — حركة وضعية محدثة كانت بمثابة امتداد لتجريبية هيوم ، وجون استيوارت مل ، وماخ Mack ، كما كانت في الوقت نفسه صدى للاهتمام بالمنهج العلمي على نحو ما عبر عنه كل من پوانكاريه ، ودوهم Duhem ، وأينشتين بل نتيجة لازدهار المنطق الرمزي على يد كل من بيانو ، وفريجه ، وورسل ، ووايتهد ... إلخ . وهذه الحركة « الوضعية المحدثة » التي اصطلحنا على تسميتها باسم الوضعية المطابقة أو التجريبية المنطقية . قد ظهرت — أول ما ظهرت — على يد الفيلسوف النمساوي موريس شليك Schlick (١٨٨٢ — ١٩٣٦) الذي تزعم « حلقة فينا » عام ١٩٢٩ ، داعياً إلى « فلسفة علمية » تكون مهمتها توحيد العلوم الخاصة ، وتخليص الفلسفة نهائياً من كل أسباب اللبس والغموض عن طريق اصطلاح منهج « التحليل المنطقي » . وقد اجتمعت كلمة فلاسفة الوضعية المنطقية (في الكتاب الذي أصدره عام ١٩٢٩ تحت عنوان : « حلقة فينا تصورها العلمي للعالم ») على أن المهمة الوحيدة للفلسفة هي العمل على ربط اللغة بالتجربة ربطاً علمياً ، وصياغة الواقع الخارجي صياغة منطقية . ولا سبيل إلى تحقيق هذه الغاية إلا عن طريق التسلح بأسلحة « التحليل المنطقي » من أجل صنع التفكير الفلسفي بخصائص المعرفة العلمية ، ألا وهي : الوضوح والانساق الباطني ، والقابلية للفحص ، والتكافؤ ، والدقة ، والموضوعية . ولما كانت لغة الحياة العادية مليئة بالغموض والالتباس ، في حين أن المثل الأعلى للعلم هو الدقة والوضوح ، فإن على الفلسفة أن تحاول التمييز بين الغامض والواضح ، وأن تقوم بتحليل العلاقات الخارجية القائمة بين المعاني ، حتى

توصل عن هذا الطريق إلى القضاء نهائياً على المشكلات الزائفة ، والمفاهيم الخاطئة ، والقضايا الكاذبة .^(١) ومعنى هذا أن ثمة جانبين هامين في عملية تطبيق « التحليل المنطقي » : جانباً سلبياً يتمثل في استبعاد الأحكام المتناقضية من كافة العلوم الطبيعية ، والرياضية ، والإنسانية ، لأن لم تقل من المعرفة البشرية بصفة عامة ، وجانباً إيجابياً يتمثل في توضيح مفاهيم العلوم ومناهجها ، والكشف عن عملية تكون المعرفة البشرية بأسرها ابتداء من معطيات التجربة . ولم تكن هذه الدعوة التي نادى بها كل من كارناب Carnap ، ونيوراث Neurath ، وهان Hahn ، في كتابهم المشترك الذي صدر عام ١٩٢٩ ، سوى مجرد ترديد للبرنامج الذي كان قد دعا إليه من قبل كارناب نفسه في كتابه : « التركيب المنطقي للعالم » عام ١٩٢٨ . والحق أن رودلف كارناب كان (وما زال) أظهر علم من أعلام « الوضعية المنطقية » ، فليس بدعا أن يقع عليه اختيارنا كنموذج لهذه الحركة الفلسفية الهامة التي ما زال لها ممثلون في النمسا ، وألمانيا ، وإنجلترا ، وأمريكا ، وبعض بلدان أوروبا . وضميرها .^(٢)

سيرة كارناب وإنتاجه الفلسفي

ولد رودلف كارناب في ألمانيا عام ١٨٩١ ، وتلقى في صباه تربية بورجوازية ، كما أظهر نبوغاً فائقاً في الرياضة والعلوم الطبيعية أثناء دراسته بالجامعة . ولم يلبث كارناب أن تحول إلى دراسة الفلسفة ، فقرأ الكثير من المناطقة وفلاسفة الرياضة ، وأظهر إعجاباً شديداً — على وجه الخصوص — بكتاب « المبادئ الرياضية » Principia Mathematica (سنة ١٩١٠ — سنة ١٩١٣) لويتهد ورسل . وكانت بداية عهده بالوضعية المنطقية هي تلك المحاضرات التي استمع إليها في جامعة فيينا عام ١٩٢٠ ضد « الفلسفة المثالية » .

(١) ذكرنا لإبراهيم : « مشكلة الفلسفة » ، دار العلم ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ١٤٦ .

(٢) L. M. Bochenski : « La Philosophie Contemporaine en Europe » , Payot , 1967 . (Petite Bibliothèque , N° 7) , p. 49 .

على لسان أستاذه موريثس شليك . ولم يلبث كارناب أن انضم إلى حلقة الفلاسفة الشبان الذين أحاطوا بأستاذهم شليك ، وكان له نصيب غير قليل في العمل على نشر الدعوة الوضعية الجديدة ، إلى جانب زملائه الآخرين من أمثال فيزمان Weismann ، وهان Hahn ، ومنجر Menger ، وجودل Godel ، ونيوراث Neurath ، وكرافت Kraft وغيرهم . وسرعان ما عين كارناب محاضراً في الفلسفة بجامعة فينا عام ١٩٢٦ ، فأصبح بمثابة الزعيم الروحي لحركة «الوضعية المنطقية» ، وكانت له اليد الطولى في نشأة «حلقة فينا» واتساع دائرتها . وقد انضم إليه في تلك الآونة هانس ريشنباخ Reichenbach (سنة ١٨٩١) الذي اشترك معه في تأسيس حلقة فينا ، كما أسهم في تحرير مجلة "E. - Kenninis" ، ولكنه انفصل فيما بعد عن جماعة الوضعيين المناطقة ، وخرج على بعض أصول مذهبهم . ولم يلبث كارناب أن ترك فينا ، لكي يشغل منصب أستاذ للفلسفة بجامعة براغ . ولما عرضت عليه الدعوة عام ١٩٣٦ للسفر إلى الولايات المتحدة ، قبل فيلسوفنا عرضاً تقدمت به إليه جامعة شيكاغو ، فأصبح أستاذاً للفلسفة بتلك الجامعة ، وظل يشغل هذا المنصب حتى عام ١٩٥٤ ، ثم انتقل بعد ذلك إلى جامعة كاليفورنيا بولس أنجليس ، حيث بقي يدرس الفلسفة والمنطق وعلم اللغة إلى عهد قريب .

ولكارناب إنتاج ضخم يكاد يستوعب معظم دوائر الفلسفة العلمية ، وإن كان جل اهتمامه - في بداية عهده بالفلسف - قد انصرف إلى المشكلات الفلسفية الخاصة بعلم الفيزياء والهندسة (كما يظهر من كتابه عن «المكان» عام ١٩٢٢ ، وكتابه عن «تكوين المفاهيم الفيزيائية» سنة ١٩٢٦) . ثم كان عام ١٩٢٨ ، فظهر له كتاب هام بعنوان «التركيب المنطقي للعالم» ، كان بمثابة الانجيل الحقيقي للوضعية المنطقية . وتوالى بعد هذا التاريخ كتب كارناب في شتى مجالات الفلسفة العلمية ، فظهرت له دراسة قيمة عن «وحدة العلم» عام ١٩٣٤ ، وأخرى عن «قابلية الاختبار والمعنى» ضمن المجلد الضخم الذي نشر عامي ١٩٢٦ - ١٩٣٧ تحت عنوان : «فلسفة العلم» ثم صدر له كتاب

عام بالالمانية عام ١٩٣٤ بعنوان : « التركيب المنطقي للغة » (ترجم إلى الإنجليزية عام ١٩٣٧) ، وكتاب آخر بعنوان « الفلسفة والتركيب المنطقي » سنة ١٩٣٥ كان ثمرة لمجموعة من المحاضرات ألقاها بجامعة لندن عام ١٩٣٤ ، ثم كتاب « أسس المنطق والرياضة » عام ١٩٣٩ . وقد انصرف كارناب بعد ذلك إلى دراسة علوم اللغة فكتب عدة مؤلفات هامة في هذا الموضوع ، لعل من أهمها « المدخل إلى علم دلالات الألفاظ وتطورها » : Introduction to Semantics الذي ظهر لأول مرة عام ١٩٤٢ ، وكتاب « المعنى والضرورة » (سنة ١٩٤٧) . ولكارناب أيضاً مؤلف حديث في « منطق الاحتمال » ظهر عام ١٩٥٠ ، ومقالات أخرى عديدة ومتفرقة . . .

القضايا التحليلية والقضايا التأليفية

ولو أننا رجعنا إلى كتاب كارناب المسمى باسم « الفلسفة والتركيب المنطقي » ، لوجدنا أنه يكرس الفصل الأول بأكمله من هذا الكتاب لمناقشة معيار « التحقق » Verifiability . وهو يقرر في هذا الموضوع أن قضايا الرياضة والرياضة والعلم الطبيعي — وحدها دون سواها — هي التي تنطوي على معنى ، في حين أن كل ما عداها من قضايا خلو من كل معنى نظري . ولكن كارناب — مع ذلك — لا يسبب في الحديث عن القضايا الرياضية أو التحليلية ، (كما يسميها الوضعيون المناطقة أحياناً) ، بل يوجه معظم اهتمامه إلى دراسة القضايا « التأليفية » ، أعنى تلك القضايا التي لا تتحدد « قيمة الصدق » المتضمنة فيها عن طريق الرجوع إلى شكلها المنطقي . وهذه التفرقة التي يقيمها الفلاسفة الوضعيون المناطقة — في العادة — بين القضايا التحليلية والقضايا التأليفية هي بمثابة تفرقة بين نوعين من المعرفة : معرفة ترتبط بأشكال الفكر وقواعد اللغة ، ومعرفة أخرى ترتبط بأمور الواقع وظواهر التجربة . ولنعرب لذلك مثلاً فنقول : إن ثمة فارقاً كبيراً بين أن يقرر المرء أنه « إما أن تكون الكرة حمراء وإما ألا تكون حمراء » ، وأن يقرر أن « الكرة حمراء » . ففي الحالة

الاولى نحن نستطيع أن نعرف أن القضية صادقة ، دون النظر إلى السكرة أصلاً ، لأننا هنا بإزاء قضية صادقة بمقتضى صورتها المطلقة ، في حين أننا في الحالة الثانية لا نستطيع أن نعرف ما إذا كانت القضية صادقة أم كاذبة ، اللهم إلا إذا صمدنا إلى فحص السكرة بالفعل . والقضية التي تكون صادقة أو كاذبة بمقتضى شكها أو صورتها فقط هي قضية تحليلية ، في حين أن القضية التي تتحدد قيمة الصدق فيها بمقتضى بعض الوقائع (غير اللغوية) هي قضية تأليفية .

وكاناب يذهب إلى أن القضايا التأليفية الوحيدة التي تنطوى على معنى إنما هي تلك القضايا التي تتحدد « قيمة الصدق » فيها بالرجوع إلى بيئة الحس . وكل هذه القضايا — فيما يقول فيلسوفنا — محصورة في نطاق العلم التجريبي . وحين يتحدث كاناب عن « التحقق » فإنه يستخدم هذا الاصطلاح بالمعنى الوضعي المطلق المألوف ، ومن ثم فإنه يقرر أن القضية تكون قابلة للتحقق إذا كانت قيمة الصدق المشتبهة عليها بما يمكن تحديده عن طريق الرجوع إلى الخبرة الحسية . وتبعاً لذلك فإن القضايا التأليفية الوحيدة التي تنطوى على معنى أو دلالة ، هي تلك القضايا التي تقبل التحقق أو التثبت ، وهي جميعاً قضايا علمية . وهذا — في رأى كاناب — هو معيار التحقق لأى معنى تجريبي . ولكن فيلسوفنا يقرر في موضع آخر أنه لما كان معنى أية عبارة منحصرأ في مجموع العمليات التي نتحقق عن طريقها من صحة تلك العبارة ، فإن أية قضية لا يمكن أن تشتمل إلا على ما هو قابل للتحقق ، وبالتالي ما هو واقعة من وقائع التجربة . وأما إذا كان ثمة شيء هو فيما وراء التجربة ، فإن هذا الشيء بالضرورة — وبمحكم ماهيته نفسها — لن يكون قابلاً للصياغة أو التمثل . . . »^(١)

وأما مهمة الفلاسفة — في رأى كاناب — فهي التحليل المنطقي للغة ذات المعنى أو الدلالة . وحين يتحدث فيلسوفنا عن « اللغة ذات المعنى » ، فإنه

(1) R. Carnap : "La Science et la Métaphysique" , trad. franc. , Paris , Hermann & Co. . , 1934 ; pp. 36 — 37.

يقصر هذا الاصطلاح على القضايا التحليلية (قضايا المنطق والرياضة) من جهة ، والقضايا التأليفية القابلة للتحقق تجريبياً (قضايا العلم الطبيعي) من جهة أخرى . وهذه النظرية تستلزم — بطبيعة الحال — استبعاد بعض جوانب الفلسفة التقليدية من مجال التفكير الفلسفي ، بوصفها مباحث غير مشروعة ، مثل الميتافيزيقا والأخلاق وعلم الجمال وسائر ما اصطلاحنا على تسميته باسم « العلوم المعيارية » .

نظرة كارناب إلى « الميتافيزيقا »

وهنا يتوقف كارناب عند بعض القضايا الميتافيزيقية التقليدية كالقضية القائلة بأن « ثمة إله » ، أو أن « العلة الأولى للعالم هي اللاشعور » ، أو أن « ثمة قوة فاعلية هي المبدأ المرجح لسائر الكائنات الحية » ، لكن يقول لنا إن الفيلسوف الوضعي المنطقي لا يزعم أن أمثال هذه القضايا كاذبة ، بل كل ما يريده هو أن يسأل أصحابها قائلاً : « ما الذي تعنونه بهذه العبارات ؟ » . وحين يتحدث الفلاسفة الميتافيزيقيون عن « الماهية الحقيقية للأشياء » ، أو عن « الأشياء في ذاتها » ، أو عن « المطلق » ، أو عن « العدم » ... الخ ، فإن الفيلسوف الوضعي المنطقي لا يسمعه سوى الاعترافات بأن كل هذه العبارات فارغة تماماً من كل معنى . والسبب في ذلك أن القضايا الميتافيزيقية ليست قضايا تحليلية ، كما أنها في الوقت نفسه لا تقبل التحقيق تجريبياً ، فهي لا يمكن أن تكون إلا مجرد « أشباه قضايا » Pseudo-Propositions . ومعنى هذا أن الفيلسوف الميتافيزيقي يجد نفسه مضطراً إلى استخدام ألفاظ لا ضابط لها ، ولا طائل تحتها ، إن لم نقل إنها ألفاظ خاوية تماماً من كل معنى . هذا إلى أن الميتافيزيقيين واللاهوتيين يظنون أن عباراتهم تقرر أشياء ، أو تحتوي على مضامين ، في حين أنها قضايا فارغة لا تشير إلى شيء ، ولا تعني شيئاً . وحين قال ديكارت — مثلاً — « أنا أفكر فأنا إذن موجود » ، فإنه قد توهم أن الاستعمال الوجودي لفعل الكينونة يمثل خاصية من نوع ما ، ومن ثم فقد راح يتحدث عن « الفكر »

بوصفه « وجوداً » ، وبذلك ارتكب خطأً لفظياً جسيماً . وبالمثل ، حينما قال هيدجر « إننا نعرف العدم » ، فقد استخدم لفظ « العدم » كاسم ، في حين أن الكلمة لا تشير إلا إلى عملية النفي أو السلب في مضمار المنطق . وكثيراً ما نلتقي في كتب الفلاسفة الميتافيزيقين بإصطلاحات هيجينة كقولهم مثلاً : « وجود الوجود » أو « فكر الفكر » ، أو ما إلى ذلك من العبارات الفارغة تماماً من كل معنى ! ولو تمهل الفيلسوف الميتافيزيقي قليلاً ، لأدرك أولاً أن الوجود ليس محمولاً (أو صفة) ، وأنه ليس من حقه أن يطبق تلك الصفة على نفسها ، اللهم إلا إذا كان في إمكاننا أن نتحدث عن « طول الطول » ، وهلم جرا ! فضلاً عن ذلك ، فإنه ليس هناك أدنى معنى لكل تلك الخلافات التي طالما قامت بين الفلاسفة حول المثالية والواقعية ، والظاهرية ، والوضعية ، وما إلى ذلك : لأنه ليس ثمة معنى تجريبي لمشكلة المعرفة ، ما دام من المستحيل تجاوز دائرة الواقعية التجريبية ، أو العلو على نطاق الظواهر . وكارناب هنا يسير في نفس الاتجاه الذي كان فتجنشتين قد شرع في اتجاذه ، وإن كان مقصده الأساسي من وراء رفض الميتافيزيقا هو العمل على تطهير العلم الطبيعي والرياضيات وعلى حين أن فتجنشتين قد دعا إلى السكوت عما لا يمكن للمرء أن يتحدث عنه ، نجد أن كارناب وجماعة الوضعيين المناطقة يؤكدون أننا حين نصمت عن الميتافيزيقا ، فإن ما نصمت عنه ليس بشيء أصلاً ! وآية ذلك أن العبارات الميتافيزيقية المزعومة هي مجرد تركيبات لغوية فارغة تتعارض مع الاستعمال الحقيقي للكلمات من جهة ، وتضيق الوقت نفسه قضايها زائفة لا تقبل التحقق التجريبي (الذي هو المعيار الأوحده لصدق القضايا التأليفية) من جهة أخرى .

والواقع أنه لا بد لنا — فيما يقول كارناب — من أن نقيم تفرقة حاسمة بين وظيفتين مختلفتين من وظائف اللغة : فإن اللغة قد تعنى شيئاً ، أو قد تعبر عن بعض المواقف والرضيات . والفلسفة الكلاسيكية قد دأبت على الخلط بين هاتين الوظيفتين ، مما ترتب عليه أن أصبحت ألفاظ الفلاسفة معبرة عن

مجرد عواطف ، لا دالة على معان . ولكن الفلاسفة الميتافيزيقيين — مع ذلك — قد ظلوا يتوهمون أن عباراتهم تمثل « قضايا » منطقية تقبل البرهنة ، في حين أنها مجرد تعبيرات عاطفية تكشف عن انفعالات ومشاعر دنيئة ، ولا تنطوي على دلالات أو معان منطقية . وهنا قد يقال : « إذا كانت كل قضايا الميتافيزيقا هي مجرد أشباه قضايا ، فلماذا تمسكت الإنسانية كل هذا الأمد الطويل بنظريات الميتافيزيقيين ومذاهبهم ؟ » . ورد كارناب على هذا الاعتراض أن الميتافيزيقا لا تنطوي على نظريات ، كما أنها لا تشمل على قضايا عليية ، ولكنها مع ذلك « تعبر » عن شيء ما ، وما هذا « الشيء » الذي تعبر عنه سوى الشعور بالحياة . فالميتافيزيقا أقرب ما تكون إلى الشعر ، والأساطير ؛ وإن كان الفارق بين الميتافيزيقي والشاعر أن الأول منهما لا يريد أن يعترف بأن أقواله ولادة الانفعال والماعطة في حين أن الثاني منهما يسلم بأن شعره أداة فنية يعبر بواسطتها عن شعوره بالحياة . والفيلسوف الميتافيزيقي — فيما يقول كارناب — هو فريسة لوم بالغ : لأنه إذ يصوغ عباراته في قالب منطقي ، يحاول أن يقيمها على أسس برهانية ، كثيراً ما يتوهم أن أدواته هي العقل أو التفكير ، لا الخيال أو الماعطة بينما الواقع أن تأملاته كلها لا تخرج عن كونها أحلام شاعر ضل سبيله ! وهذا اللوم الذي سيطر على حقول الكثيرين ، لم يستطع أن يجد سبيله إلى عقل نيتشه — أكبر فيلسوف عرفه العصر الحديث — فلم يجد نيتشه حرجاً في أن يصوغ فلسفته على صورة أشعار أودعها كتابه : « هكذا قال زرادشت » ، وبذلك اعترف — ضمناً — بأن الفلسفة تعبير عن الشعور بالحياة . . .

والحق أن الموسيقى أقدر من الفلسفة على التعبير عن الشعور بالحياة : لأن لديها من جهة وسائل أنقى ، ولأنها من جهة أخرى متحررة تماماً من كل مألوف موضوعي . فهذا الشعور التوافقي بالحياة ، الذي يريد الميتافيزيقي أن يترجم عنه بمذهبه الواحدى ، يتجلى بصورة أوضح في موسيقى موتسارت Mozart . وهذا الشعور البطولى بالصرع أو الجهاد ، الذى يعبر عنه الميتافيزيقي بمذهبه

الثاني ، إنما يدلنا على أن الموهبة الموسيقية معدومة لدى الفيلسوف ، فهو لا يملك عبقرية بهوفن (مثلاً) حتى يستطيع أن يتحرك في الوسط الملائم له ؛ ومعنى هذا أن الميتافيزيقيين — في واقع الأمر — ليسوا إلا موسيقيين فنه عدموا كل موهبة موسيقية ؛ فهم يحاولون التعويض عن هذا النقص بما لديهم من ميل شديد نحو العمل في مجال النظريات ، والاتجاه نحو التأليف بين الأفكار والمفاهيم . وبينما يعبر الموسيقار بانسجام عن شعوره بالحياة ، يظل الميتافيزيقي عاجزاً عن التعبير بمفاهيمه وأنظاره العقلية عن ذلك الشعور الجبوى . وبدلاً من أن يستخدم عقله في مجاله الصحيح (ألا وهو مجال العلم) أو بدلاً من أن يوجه نحو الفن حاجته إلى التعبير ، يصر الميتافيزيقي على الخلط بين الميلين ، فلا يكاد عمله الفلسفي يضيف شيئاً إلى عالم المعرفة ، ولا يقوى في الوقت نفسه على تزويد شعورنا بالحياة ، اللهم إلا بتعبير قاصر شديد النقص (١) .

موقف كارناب من الأخلاق والعلوم المعيارية

إذا كان فنجشتين قد استبعد في «رسائله المنطقية الفلسفية» شتى النظريات التقليدية في الأخلاق ، فإن كارناب أيضاً يوافق على القول بأنه لا يمكن أن تكون ثمة قضايا أخلاقية . والحق أن الفلسفة الأخلاقية التقليدية — فيما يقول كارناب — لا تنطوي على أى بحث في الواقع ، بل هي . بحث مزعوم فيما هو خير وما هو شر ، أعنى فيما يصح عمله وما لا يجوز عمله . ولو أننا نظرنا إلى العبارات الأخلاقية على أنها تعبر عن «قضايا» ، لكان في وسعنا أن نقول إنها لا تعبر عن أى شيء قابل للتحقق تجريبياً . وتبعاً لذلك ، فإننا لو نظرنا إلى العبارات الأخلاقية على هذا النحو ، لكان علينا أن نقول إنها عبارات ميتافيزيقية خالية من كل معنى . ولكن ربما كان التفسير المعقول لهذه العبارات هو أن يقال إنها تعبر عن رغبات أو أوامر أو وصايا . ويضرب لنا كارناب مثلاً فيقول إن العبارة الأخلاقية التي نقول : «إن القتل جريمة»

(١) Carnap : "La Science et la Métaphysique" , 1934 , p. 44.

قد خدعت الكثيرين بسبب مظهرها اللغوي ، فظن الفلاسفة (مثلاً) أنها قضية تنطوي على حكم ، في حين أنها لا تخرج عن كونها مجرد « وصية » أو « أمر » ، يشبه قولنا : « لا تقتل » . صحيح أننا هنا بإزاء وصية مستترة ، ولكننا لا نستطيع أن نقول — على أية حال — إننا بصدد قضية منطقية بتقبل الصدق أو الكذب . وعلى حين أن « الأوامر » لا يمكن أن تعد صادقة أو كاذبة ، وبالتالي فإنها لا تمثل « قضايا » ، أصلاً ، نجد أن فلاسفة الأخلاق قد توهموا أن أحكام القيمة هي قضايا حقيقية ، فراحوا يجهدون أنفسهم بالبرهنة على صدقها أو كذبها . وفات هؤلاء أن أى « حكم قيمة » لا يزيد عن كونه « وصية » أو « أمر » ، مستتراً خلف صيغة لغوية خداعة ؛ حقاً إن لأمثال هذه الأحكام الأخلاقية أثراً لا يجسد على أفعال البشر ، ولكن هذا الأثر في حد ذاته لا يمكن أن يعد صادقاً أو كاذباً . ومعنى هذا أن العبارات الأخلاقية لا تقرر شيئاً ، ولا تشير إلى أى شيء ، فلا سبيل إذن إلى تقديم أى برهان لإثبات أو برهان نفي ، على صحتها أو كذبها ^(١) .

وكارناب — مثله في ذلك كمثل غيره من فلاسفة الوضعية المنطقية — لا يرى في الأحكام الأخلاقية سوى مجرد تعبير عن بعض الانفعالات أو المواقف . فليس لقضايا الأخلاق أى معنى نظرى أو عرفاني ، بل هي أوامر أو وصايا حامية بالشحنات الوجدانية أو العاطفية . وإذا كان كارناب يرفض التسليم بأحكام القيمة ، فذلك لأنه يرى أن جعل القيمة معياراً ، ينطوى بالضرورة على تجاوز لبائرة التجربة التي هي عك كل شيء . وما دامت الأحكام الأخلاقية والجمالية بعيدة كل البعد عن أن تكون أحكاماً تجريبية قائمة على الواقع ، فإنها لا يمكن إلا أن تكون عبارات خالية تماماً من كل معنى . ومن هنا فإن كارناب يرفض سائر العلوم المعيارية ، كما رفض من قبل « علم ما بعد الطبيعة » (أو الميتافيزيقا) . وقد سبق لنا أن رأينا كيف رفض

(1) R. Carnap : "Philosophy and Logical Syntax." , London , 1935 , pp. 24 — 25 .

كارناب أيضاً « مبحث المعرفة » ، بحجة أنه مزيج من المنطق وعلم النفس . ولكن فيلسوفنا يقر بأن ثمة مجالاً مشروعاً من مجالات علم النفس ، ألا وهو ذلك المجال التجريبي العلمي الذي يخرج بطبيعته عن دائرة اختصاص الفيلسوف . فليس على الفيلسوف إذن سوى أن يستبقى لنفسه دائرة المنطق ، لكي يدع دائرة علم النفس للسلوكيين . وحين يكون الفيلسوف قد استبعد من دائرة اختصاصه كلا من الميتافيزيقا ، والأخلاق ، وعلم المجال ، وعلم النفس ، ومبحث المعرفة ، فسيجد أن المهمة الوحيدة التي أصبحت تقع على عاتقه هي مهمة التحليل المنطقي للغة العلم . ولهذا يقرر كارناب بصراحة أن المهمة الوحيدة للفلسفة هي التحليل المنطقي ، منظوراً إليه باعتباره بحثاً في التركيب المنطقي للغة .

التركيب المنطقي والدراسة الفلسفية العامة للغة

ولكن ، ماذا يعني كارناب بعبارة « التركيب المنطقي » ؟ هذا ما يوضحه لنا إمام « الوضعية المنطقية » ، في كتابه « أسس المنطق والرياضيات » (سنة ١٩٣٩) حيث نراه يقسم الدراسة الفلسفية العامة للغة (وهي ما يطلق عليه فيلسوفنا اسم « السميوطيقا » Semiotic) إلى ثلاثة أقسام : البرجماتيكيات Pragmatics والسمانطيكيات Semantics ، ثم التركيب أو البناء Syntax . والتمييز الذي يعنيننا هنا بصفة خاصة هو التمييز الذي يقيمه كارناب بين لغة تدور حول اللغة ولغة أخرى لا تدور حول اللغة . فحينما ينطق المرء بعبارة كهذه التي تقول : « إن الكرة حمراء » ، يكون قد استخدم جملة لغوية يتحدث فيها عن العالم الواقعي (أو غير اللغوي) ما دامت عبارته تنبئنا بشيء عن الكرة . ولكن في استطاعة المرء من بعد أن يعود فيتحدث عن القضية ، التي تشير إلى الكرة الحمراء فيقول (مثلاً) : « إن القضية القائلة بأن الكرة حمراء تتضمن ثلاثة ألفاظ » . وفي هذه الحالة لا تكون القضية التي نحن بإزائها قضية تدور حول موضوع أو موضوعات ، ما (كالكرات الحمر مثلاً) بل مجرد قضية تدور حول اللغة نفسها . واللغة التي تدور حول اللغة هي ما يسميه كارناب باسم « ما وراء اللغة » Meta-language ، في حين أن اللغة التي تدور حول

موضوعات هي ما يسميه فيلسوفنا باسم « لغة الموضوع » Object-language .
وحين يتحدث كارناب عن « السيميوطيقا » Semiotic فإنه يعنى بها تلك النظرية العامة في « لغة الموضوع » ، على نحو ما يمكن صياغتها في عبارات « ما وراء اللغة » . ولكن للسيميوطيقا ثلاثة فروع : البرجماتيكيات ، والسيانطيكيات ، والتركيب أو البناء . والفرع الأول منها هو عبارة عن دراسة تجريبية لعناصر ثلاثة يمكن التمييز بينها في نطاق عملية استخدام أية لغة من اللغات ، ألا وهي : العلامات اللفظية ، والمعاني (أو ما يسميه كارناب باسم الدلالات Designata) التي تنطوى عليها تلك العلامات ثم المستخدمون لتلك العلامات . والدراسة البرجماتيكية للغة تشتمل على هذه العناصر الثلاثة جميعاً . ولو شئنا أن نبسط الأمور ، لكان في وسعنا أن نقول إن مهمة هذه الدراسة البرجماتيكية تشبه من بعض الوجوه ذلك النشاط الذي يسطوع به عالم الأثروبولوجيا حين يكون قاموساً (أو معجماً) للقبيلة التي يدرسها . فالباحث الأنثروبولوجي يقوم بدراسة الطريقة التي يسطعن بها رجال القبيلة في استخدامهم للكلمات ، ويعتمد إلى تسجيل أساليبهم في هجاية الألفاظ والتأليف بينها ، كما يحرص على معرفة المعاني أو الدلالات التي تشير إليها ألفاظهم . . . إلخ .

وأما الدراسة السيانطيقية ، فهي عبارة عن عملية تجريد تقوم بها ابتداء من الدراسة البرجماتيكية . والباحث السيانطيقى يمحصر كل اهتمامه في الألفاظ أو العلامات ، مع العناية في الوقت نفسه بدلالاتها أو معانيها . ومعنى هذا أن الدراسة السيانطيقية لا توجه اهتمامها إلى الناطقين باللغة أو المستخدمين للكلمات ، بل هي تركز كل انتباهها حول العلامات ودلالاتها . ولا يرى كارناب مانعاً من القول بوجود ضربين من السيانطيقا : سيانطيقاً وصفية هي عبارة عن دراسة تجريبية للعلامات ومعانيها الواقعية المستخدمة بالفعل في الاستعمال العادى (أو الشجى) من جهة ، وسيانطيقاً محضة (أو خالصة) لا يمكن اعتبارها دراسة تجريبية ، بل هي دراسة معيارية تضع قواعد العلامات وتحدد معانيها الصحيحة ، من جهة أخرى . وحين يتحدث كارناب عن نسق أو نظام

سياطيقى خالص ، فإنه يعنى به لغة اصطناعية تتكون من قواعد محددة تنص على بعض الدلالات ، وتشير إلى مجموعة من العلامات اللغوية . ويضرب لنا كرناب مثلاً لعبارة (أو جملة) سياطيقية صرفة ، فيقول إن العبارة القائلة بأن « الصفة المنطوية » واسع « تشير إلى خاصية الاتساع بالمعنى المادى » هي عبارة سياطيقية صرفة تبين لنا كيف ينبغي أن تستخدم كلمة « واسع » في نطاق لغة اصطناعية معلومة . فلو أننا تحدثنا مثلاً عن « مستوى واسع » أو « رتبة واسعة » ، لكان هذا التعبير اللغوى تعبيراً خاطئاً في نطاق « النسق السياطيقى » الذى وردت فيه القاعدة السابقة .

وأما التركيب ، أو « البناء اللغوى » : Syntax فهو يمثل في نظر كرناب درجة أعلى من درجات التجريد . وعلى حين أن الدراسة البرجماتيقية تشتمل على عناصر ثلاثة هي : العلامات ، والدلالات ، والأشخاص الذين يستخدمون تلك العلامات ، تجب الدراسة السياطيقية فتنسقط من حسابها هؤلاء الأشخاص الناطقين بالألفاظ ، لكن تركز كل انتباهها حول العلامات ودلالاتها ، في حين يعمد البحث البنائى أو التركيبى إلى إغفال دلالات العلامات ، وتجاهل القائمين على استخدام تلك العلامات ، من أجل التوقف عند « العلامات » وحدها ، مع الاهتمام بدراسة « القواعد » التى يمكن بمقتضاها التأليف بين تلك العلامات وتداولها . ولو كان لنا — مرة أخرى — أن نقوم بعملية تبسيط ، لكان في وسعنا أن نقول إن موضوع « البحث البنائى » (أو التركيبى) هو القواعد التقليدية للاستنباط المنطاقى ، على شرط أن نضيف إلى ذلك أن القواعد هنا قد صيغت على نحو أكثر تجريداً وأعمق في الشكلية ، بما درجت عليه العادة . وهكذا قد يكون في وسعنا أن نقرر أن الدراسة البرجماتيقية هي أشبه ما تكون بعملية وضع معجم للاستعمال العادى ، في حين أن الدراسة السياطيقية هي أشبه ما تكون بعملية تحديد التعريفات الدقيقة الواضحة للألفاظ ، في مؤلف اصطلاحى أو رسالة تكنيكية خاصة ، بينما الدراسة التركيبية هي أشبه ما تكون بعملية تكوين لجهاز شكلى (أو مجموعة صورية) من القواعد المنطقية .

ولا يتسع المقام هنا للخوض في التحليلات المسببة التي قدمها لنا كارناب في كتابه « الفلسفة والتركيب المنطقي » ، خصوصاً فيما يتعلق بفهمه لطبيعة العملية التركيبية أو البنائية في مضمار اللغة ، وإنما حسبنا أن نقول إن « التركيب » عنده نظرية شكلية (أو صورية) صرفة . ومعنى هذا أنه ليس من شأن الدراسة التركيبية أن نخوض في معاني الكلمات أو دلالات العلامات ، بل هي لا بد من أن تحصر نفسها في مجال خاص محدد ، ألا وهو أشكال الألفاظ أو صور العلامات . وبعبارة أخرى ، لا بد للدراسة التركيبية من الاختصار على البحث في القواعد التي تنص على طرق التأليف بين العلامات وتداولها ، مع العلم بأن « العلامات » هنا لا تزيد عن كونها مجرد أشكال أو رسوم أو أصوات . غير أن كارناب يقسم القواعد التي تنطوي عليها هذه النظرية الصورية المخصصة إلى نوعين : قواعد تكوين أو صياغة Formation Rules وقواعد تحويل أو تعديل : Transformation Rules وقواعد الصياغة أو التكوين هي في الواقع تلك القواعد التي تحدد ما ينبغي اعتباره « جملة سليمة » . ونحن نلتزم في العادة قواعد صياغة ضمنية لتشمل عليها كل لغة من اللغات . وليست القواعد التي ينص عليها كارناب سوى صيغة صريحة لتلك القواعد المتبعة عادة في اللغة الإنجليزية . وأما قواعد التحويل والتعديل فهي تحدد ضروب التداول أو التعامل التي يمكن القيام بها ، ابتداء من العبارات السابقة (ذات الصياغة السليمة) التي توصلنا إليها عن طريق قواعد التكوين أو الصياغة . وليست قواعد التحويل سوى قواعد الاستنباط المنطقي ، معبراً عنها بلغة التركيب النحوي . وكارناب يقرر في هذا الموضع أن الحدين البدائيين في عملية التركيب المنطقي هما « الجملة » و « النتيجة المباشرة » . ومعنى هذا أن مهمة التركيب مزدوجة : فهناك من جهة عملية تحديد الجمل السليمة ، وهناك من جهة أخرى عمليات استخلاص النتائج المنطقية المترتبة عليها . وبغضل عن ذلك ، فإن هناك حدوداً تركيبية أخرى يهتم كارناب بالإفاضة في شرحها ، مثل كلمة « صحيح » أو « شرعي » Valid التي تسكاد تساوى عنده كلمة « تحصيل

حاصل ، وكلمة « غير صحيح » ، أو « غير شرعى » Contra valid التى تكاد
تساوى عنده مفهوم « التناقض الذاتى » . وهاتان الفئتان من الجمل (الصحيحة
وغير الصحيحة) تكونان فى نظره فئة « الجمل المحددة » Determinate ،
فى حين أن كل ما عداها « جمل غير محددة » : Indeterminate .

والتأمل فى طريقة معالجة كارناب لمسائل المنطق التقليدى ، يلاحظ أنه
يحاول أن يستمضى عن العديد من التقسيمات الكلاسيكية بتقسيمات أخرى
جديدة ، فضلاً عن أنه يحرص على تجنب الحدين المنطقيين الأساسيين « صادق »
و « كاذب » نظراً لأن هذين الحدين يتوقفان على مسألة معنى القضايا التى يقال
عنها إنها صادقة أو كاذبة . هذا إلى أننا نجد أنه يستبدل بمفهوم « التضمن »
أو « الاستفراق » Implication المستخدم عادة فى المنطق العورى ، مفهوم
« النتائج المباشرة » . ولما كان كارناب قد اعتبر « التركيب » نظرية شكلية
أو صورية ، فليس بدعاً أن نجد أنه يعتمد على وصف اللغة وتحديد قواعد
ووضع أساليب تداولها ، دون الاهتمام بمسألة معنى الكلمات والجمل ، وبالتالي
دون توجيه أدنى انتباه إلى الموضوعات التى تدور حولها اللغة . ومعنى هذا
أن كارناب لا يعالج فى دراسته مسائل الفيزياء أو الكيمياء أو علم الأحياء ،
بل هو يقصر كل اهتمامه على عملية تداول بعض الرموز ، ألا وهى تلك
الرموز التى يمكن أن تنسب إليها فيما بعد بعض المعانى ، بحيث تصبح كلمات
وجمل فى نظرية من نظريات الكيمياء أو الفيزياء أو علم الأحياء . ولكن
المهم — فيما يقول كارناب — أننا قد أننا نفرقة واضحة بين عمل الفيلسوف
المنطقي من جهة ، وعمل العالم من جهة أخرى . وعلاوة على ذلك ، فإن
الفيلسوف — المنطقى حين يدع جانباً معانى الكلمات والعبارات ، فإنه
يستطيع عندئذ أن يركز كل اهتمامه حول المسائل المنطقية الصرفة ، متجنباً
بذلك تلك المآزق أو الورطات التى طالما وقفت عائقاً فى سبيل تقدم العلوم .
وليس من شك فى أن الفيلسوف المنطقى حين يقصر نشاطه على الاهتمام
بتحليل اللغة وتوضيح الرموز المنطقية ، فإنه يقدم خدمة كبرى للعالم نفسه ،

إذا يكشف عن الأخطاء العديدة والأخطار الكثيرة التي طالما تعرضت لها الفلسفة التقليدية^(١).

« الجمل الموضوعية الزائفة » ومشكلة « الكليات »

ولو أننا أردنا الآن أن نحدد بدقة موقف كارناب من الفلسفة التقليدية ، لكان علينا أن نتوقف عندما اصطلمح فيلسوفنا على تسميته باسم « الجمل الموضوعية الزائفة » . وكارناب يقرر في هذا الصدد أن العديد من المآزق التي طالما وقع فيها الفلاسفة ، يرجع إلى أنهم قد عمدوا إلى التأليف بين محمولات (أو صفات) ذات علاقات لغوية سليمة ، وموضوعات خارجية تماماً على التركيب اللغوي الصحيح . والنتيجة التي يتوصل إليها في العادة أمثال هؤلاء الفلاسفة إنما هي الخلط بين الأحكام المصاغة بلغة الموضوع ، والأحكام المصاغة بعبارة « ما وراء اللغة » . وليس من شك في أن هذا الخلط هو المستول عن انتشار العديد من الخلافات الفلسفية حول بعض مشكلات الميتافيزيقا الكلاسيكية ، مثل مشكلة « الكليات » . وكارناب يضع بين أيدينا نموذجاً لهذا الخلط ، فيقول إن العبارة القائلة بأن « الوردة حمراء » هي جملة موضوعية حقيقية ، صيغت على الطريقة المادية في الحديث . وأما العبارة القائلة بأن « الوردة شيء » فهي شبه جملة موضوعية^(٢) . وأما العبارة القائلة بأن « كلمة وردة هي كلمة تشير إلى شيء » فهي جملة سليمة لغوياً ، ولكنها قد صيغت على الطريقة الصورية في الحديث . والمتأمل في العبارة الأولى من هذه العبارات الثلاث ، يلاحظ أنها لا تثير أى خلاف ؛ لأنها جملة حسية يفهمها كل شخص منا ، ويعرف السبيل إلى استخدامها . وكذلك لا موضع للخلاف حول العبارة الثالثة ، وإن كانت الغالبية العظمى من الناس لا تنطق بأمثال هذه العبارة . وأما حين ينطق بعض فلاسفة الآلة بعبارة من هذا القبيل ، فإننا نفهم ما يقولون ،

(1) Carnap : " Philosophy and Logical Syntax " , 1935 , Ch. II.

(٢) أو مثل قولنا : « إن خسة ليست شيئاً » ، كما يقول كارناب نفسه في موضع آخر .

ونعرف أنهم يهدفون من وراء ذلك إلى تجنب الغموض والتماس المزيد من الوضوح . ولكن الفلاسفة — لسوء الحظ — طالما اصطنعوا في التعبيراتهم الطريقة الثانية من طرق التعبير ، متوهمين بذلك أنهم يتحدثون بالفعل عن « موضوعات » ، في حين أن العبارة الثانية لا تثبتنا في الحقيقة بأى شيء عن الوردية ! ومثل هذا الحديث الغامض عن « أشياء » أو « كائنات » مزعومة هو الأصل في تلك المناقشات الميتافيزيقية المعقدة التي طالما ثارت بين الفلاسفة حول « المعاني » أو « الكليات » . وإذا كان من حقنا أن نتكلم مع الرجل العادى عن الورد الحر ، أو أن نتكلم مع فيلسوف اللغة عن الالفاظ التي تشير إلى أشياء ، فإنه ليس من حقنا على الإطلاق أن نتحدث مع الميتافيزيقي عن « الورد » بوصفها « أشياء » Rose — things .

والأصل في « أشباه المسائل » (أو « المشكلات الزائفة ») إنما هي أمثال هذه « العبارات الموضوعية الزائفة » : Pseudo — object sentences . وإذا كان من شأن « الوضعية المنطقية » — فيما يقول كارناب — أن تجنبنا خطر الوقوع في أمثال هذه « المشكلات الزائفة » ، فذلك لأنها تضع بين أيدينا وسائل تكنيكية فعالة للكشف عن أخطاء الفلاسفة السابقين ، وبالتالي لمساعدتنا على إحراز تقدم حقيقى في مضمار التفكير الفلسفى . ويضرب لنا كارناب مثالا لذلك فيقول إن مشكلة الكليات (مثلا) ليست مشكلة حقيقية ، بل هي « شبه - مشكلة » تترتب على الخلط بين « الطريقة المادية » في الحديث و « الطريقة الصورية » في الحديث . وآية ذلك أننا حين نقول « إن الوردية شيء » ، فإننا نطلق بعبارة موضوعية زائفة . وعلى حين أن من حقنا أن نصطنع الطريقة الصورية في الحديث فتتحدث عن الالفاظ بوصفها صفات Predicate words — ، فإنه ليس من حقنا أن نصطنع الطريقة المادية في الحديث ، فتتحدث عن « الكليات » بوصفها « أشياء » .

صحيح أن الطريقة المادية في الحديث ليست بخاطئة في حد ذاتها (خصوصاً وأنها قد تتلوى أحيانا على ضرب من الاختصار المقيد) ولكن استعمالها في

الفلسفة كثيراً ما حذل الباحثين، للأسباب الثلاثة الآتية : — أولاً : لأنها توحى بأن شيئاً ما قد قيل عن موضوع ما كاملاً ما كان ، في حين أن ثمة شيئاً آخر قد قيل عن بعض الكلمات أو بعض العبارات . وثانياً : لأنها تعيننا عن هذه الحقيقة الهامة ألا وهي أن الجدل الفلسفي لا تدور إلا حول نسق أو نظام معين من اللغة ، أو عدد من الأنظمة اللغوية . وثالثاً : لأنها تخدعنا فتجعلنا نتوهم أن ثمة تقريراً عن الواقع في العبارة التي نحن بصدددها ، بينما لا نكون نحن في الحقيقة إلا بإزاء اقتراح لغوي أو مواضع لغوية . ولهذا فإن كارتنا يدعوننا — حينما نكون بإزاء أية جملة فلسفية — إلى تحويلها أو ترجمتها من الطريقة المادية إلى الطريقة الصورية في الحديث ، حتى نتجنب خطر الوقوع في شتى مظاهر الخلط أو الالتباس . ولنقتض مثلما أن فيلسوفاً قال : « إن العالم هو مجموع الوقائع ، لا الأشياء » ، فإن في استطاعتنا أن نترجم هذه الجملة إلى عبارة أخرى نقول : « إن العلم نظام أو نسق من العبارات ، لا من الأسماء » . وحين يقول الفيلسوف مثلما : « إن الخاصية ليست شيئاً » ، فإننا نستطيع أن نترجم هذه العبارة إلى عبارة أخرى فنقول : « إن أى نعت (أو صفة) ليس بلفظ يدل على شيء » . والعبارة القائلة بأن « الهوية ليست علاقة بين موضوعات ، يمكن أن تستحيل إلى عبارة أخرى نقول : « إن رمز الهوية ليس رمزاً وصفيًا » . والعبارة القائلة بأن « كلة (كوكب النهار) تدل على الشمس » ، يمكن أن تستحيل إلى عبارة أخرى نقول : « إن كلة (كوكب النهار) كلة مرادفة لكلمة «شمس» . والعبارة التي نقول : « إن الجملة من ثمنى أن القمر دائري الشكل » ، يمكن أن تستحيل إلى عبارة أخرى نقول : « إن الجملة من مكافئة منطقياً (بمعنى أنها مساوية) للجملة القائلة بأن « القمر دائري الشكل » . . . ، وهم جرا . وواضح من كل هذه الأمثلة أن كارتنا يعتبر كل الجدل أو العبارات التي تدور حول الدلالة والمعنى ، هي عبارات شبه — موضوعية (أو جعل موضوعية زائفة) ، وبالتالي فإنه لا بد من ترجمتها أو تحويلها إلى عبارات تركيبية خالصة أو جعل بنائية صرفة . ولعل هذا هو

السبب فيما ذهب إليه كارناب من أن كل توضيح للمعاني لا يكاد يعدو عملية صياغة التركيب للمنطق^(١).

بيد أن كارناب يرفض نظرية فجنشتين في المعنى، وهو لهذا يطرح المذهب القائل ببناء لغوى واحد، مؤكداً في الوقت نفسه أن كلا منا حر في أن يبتنى لنفسه ما يشاء من منطق، وما يشاء من أشكال لغوية. وليس «مبدأ التسامح» الذي أشار إليه كارناب في كتابه «التركيب المنطقي للغة» سوى تعبير عن اعتزافه هنا بأن المسألة مسألة مواضعة واصطلاح، لا مسألة تشدد أو تحريم. وإذا كان بعض الوضعيين المناطقة قد تحدثوا عن «عبارات بروتوكولية»، فإن كارناب يرى أننا نحن الذين نحدد صورة (أو شكل) تلك العبارات، بالنظر إلى ما هو أكثر ملاءمة للغاية التي يرى إليها العلم. وتبعاً لذلك فإن التوضيح الفلسفي عند كارناب لا يكاد يعدو عملية صياغة البناء المنطقي. وهذا ما حدا بكارناب إلى القول بأنه لا بد من أن نستبدل بالفلسفة منطق العلم، أسمى التحليل المنطقي للتصورات والعبارات المستخدمة في العلم، خصوصاً وأن منطق العلم ليس شيئاً آخر سوى البناء المنطقي للغة العلم^(٢).

الاتجاه العام لفلسفة «السيانطيقا» عند كارناب

وأما في كتابه «المدخل إلى السيانطيقا» (علم دلالات الألفاظ وتطورها) الذي ظهر لأول مرة عام ١٩٤٢، فإننا نجد كارناب يهتم بالسيانطيقا الخالصة، فيحاول الكشف عن ماهية اللغات في ذاتها وبذاتها، بعكس ما فعله غيره من الباحثين حينما اهتموا بالعمل على ربط استعمال اللغة بالعالم التجريبي. وليس من سبيل — فيما يقول كارناب — للبحث في أية لغة من اللغات، اللهم إلا بالاتجاه إلى لغة أخرى يكون من الممكن استخدامها لمناقشة اللغة الأولى ووصفها. وكارناب (كما رأينا من قبل) يطلق على اللغة الأولى التي هي

(1)(2) Carnap: "Logical Syntax of Language", 1937, Foreword, p. XIII ; p. 286.

موضع البحث اسم « لغة الموضوع » ، بينما نراه يسمى اللغة الثانية باسم : « ما وراء اللغة » ، قاصداً بذلك اللغة التي تدور حول اللغة . وحينما يتحدث فيلسوفنا عن « السيمانطيقا » ، فإنه يعنى بها دراسة التعبيرات اللغوية من حيث هى أدوات فى خدمة عملية « الالدة » . وأما النظام أو النسق السيمانطيقى Semantical System فهو نسق من القواعد التى تمت صياغتها عن طريق « ما وراء اللغة » ، بقصد تحديد شروط صدق الجمل فى أية لغة من اللغات . ولا تكون الجمل صادقة منطقياً إلا حين يرجع صدقها إلى بعض القواعد السيمانطيقية . والواقع أن من شأن هذه القواعد أن « تفسر » الجمل ، بمعنى أن تجعلها « مفهومة » ، ومن ثم فإن فهم أية جملة ، أو معرفة ما تنص عليه ، لا تكاد تختلف عن معرفة الظروف أو الشروط التى تصدق وفقاً لها تلك الجملة . وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول إن من شأن تلك القواعد أن تحدد « معنى » أو « دلالة » الجمل أو العبارات . وتبعاً لذلك ، فإن نظرية الصدق ونظرية الاستنباط المنطقى تتوقفان على اعتبارات سيمانطيقية ، وتندرجان تحت باب « علم دلالات الألفاظ وتطورها » .

ولا سبيل إلى بناء « نسق سيمانطيقى » إلا عن طريق البدء بوضع تصنيف للعلامات التى سوف تستخدم فيه ، ثم نجى بعد ذلك القواعد التى ستنبع فى تكوين (أو صياغة) جملة ، وتلها قواعد الدلالة ، ثم أخيراً قواعد الصدق . وكارناب يقدم لنا (فى كتابه المشار إليه) أمثلة عديدة لبعض أنظمة سيمانطيقية قد تم بناؤها على هذا النحو . والغرض الأساسى لكل نظام منها هو تعريف معنى « الصدق » ، فى نطاق ذلك النسق الجزئى المعين ، من أجل الانتقال بعد ذلك نحو القواعد التى هى بمثابة خطوات أو مراحل تقضى إلى تلك النتيجة . وكلمة « صدق » هنا مستخدمة بالمعنى السيمانطيقى الذى وصفه العالم المنطقى تارسكى TarSKI حين قال : إنك حين تقرر أن جملة ما « صادقة » ، فإنك فى الحقيقة لا تقرر شيئاً آخر سوى الجملة نفسها . وإذا كان من الملائم هنا استخدام هذا التصور السيمانطيقى للصدق ، فما ذلك إلا لأنه — فيما يقول

كارناب — يسمح لنا بأن تنتقل انتقالاً مباشراً من « مستوى إلى مستوى آخر ، كأن تنتقل مثلاً من وراء اللغة إلى « لغة الموضوع » . وليس « التعريف » ، السياطيق تعريفاً للصدق ، بل هو معيار لتوافق الصفة (أو المحمول) مع مفهوم الصدق في نطاق نسق بعينه . وهكذا يصبح « الصدق » محمولا أو صفة يمكن تطبيقها — عن طريق قواعد النسق — على جمل ذلك النسق . وعلى حين أن الاعتبار العملية هي التي تتحكم عادة في اللغات الطبيعية ، بل حتى في أية لغة تحكيمة قد نصطنعها ، نجد أن هذه النظرة إلى « الصدق » منفصلة تماماً عن النظر إلى أى معتقد قابل للتحقق . ومعنى هذا أن شروط صدق الجمل في أى نسق (على نحو ما تقضى بها السياطيقا الخاصة) لا يبحث عنها خارج هذا النسق ، بل لا بد من أن تكون متوافرة في داخل هذا النسق نفسه .

نظرة عامة إلى فلسفة كارناب

تلك خلاصة سريعة لأهم الخطوط العريضة في فلسفة كارناب . ولا شك أن القارئ المهتم بمسائل المنطق واللغة وعلم السياطيقا يستطيع أن يجد في كتابات هذا الفيلسوف « الوضعى المنطق » ، الكثير من الاتجاهات الحسبة والمحاولات المبشكرة . وعلى الرغم من أن نظرية كارناب في الدلالة ومذهبه في التركيب اللغوى قد استهدفا — حتى من جانب بعض الوضعيين المناطقة أنفسهم — للعديد من الانتقادات ، إلا أن فيلسوفنا قد فتح المجال — بلا شك — أمام الكثير من الباحثين للخوض في أمثال « هذه الدراسات المنطقية واللغوية الجديدة » ، خصوصاً في مجال بناء الأنظمة السياطيقية . صحيح أن الكثير من كتابات كارناب المتأخرة قد جاءت حافلة بمجموعات ضخمة من الأجهزة التكنيكية المعقدة ، فضلاً عما انطورت عليه من ميول جرمانية واضحة نحو البناء الشاخ والاصطلاح المبهجين والتوحيد بين ما هو « صديق » وما هو « غير مألوف » ، ولكن كل هذه المآخذ الصورية لا تمنع بشكل جدى في قيمة الجهد المنطقي واللغوى الذى اضطلع به . والظاهر أن تشيع كارناب بروح

الوضعية المنطقية قد حدا به إلى الامتنانة بآراء المعارضين له ، والاستخفاف بمذاهب غيره من الفلاسفة ، فكان تبسيطه المبتذل لكل الاتجاهات الفلسفية المناوئة لزعته الوضعية المنطقية شاهداً على عجزه عن فهم روح تلك الاتجاهات . وقد يفهم المرء أن يشور كارناب على العديد من الاتجاهات المتطرفة لبعض الفلاسفة المثاليين ، ولكنه لن يجد في هذه الثورة مبرراً كافياً للحكم على كل مشكلات هؤلاء الفلاسفة بأنها أشباه مشكلات ، وكأنما هي قضايا زائفة قد ابتدعها خيال هؤلاء الفلاسفة ، دون أن تكون لها أدنى جذور في صميم الخبرة البشرية نفسها . ونحن لا ننكر أن كارناب قد أظهر براعة كبرى في معالجة المشكلات التي أثارها اهتمامه ، ولكننا نعجب لعجزه التام عن فهم مشكلات غيره من الفلاسفة أو التعاطف مع القضايا الفلسفية التي أقلقته بال غيره من المفكرين . وربما كان من بعض محاسن فلسفة كارناب أنها قد أرادت أن تجنب الفكر الفلسفي أسباب الغموض ، وأن تدعو الفلاسفة إلى تحديد ألفاظهم وتحليل عباراتهم ، ولكنها حين حاولت أن تخلص العقل البشري من أشباه المشكلات ، لم تلبث أن حصرت الفلسفة بأسرها في نطاق ضيق لا يكاد يعدو التحليل اللفظي ، و « الأشكال اللغوية » ، وبذلك قضت على خصوصية الفكر البشري ، وانتهت في خاتمة المطاف إلى القضاء على الفلسفة نفسها . وعلى حين أن الفلسفة في كل زمان ومكان قد اهتمت بدراسة طبيعة العالم ، وتحديد العلاقات بين الفكر والواقع ، نجد أن كارناب (شأنه في ذلك شأن كل فلاسفة الوضعية المنطقية) يستبعد كل هذه المشكلات بحجة أنها قضايا زائفة لا تنطوي على أى معنى . ولكننا مهما اعترفنا بقيمة « التحليل اللغوي » ، فإننا لن نستطيع أن نجبر الفكر البشري على الوقوف عند هذه التحديدات اللغوية والتحليلات المنطقية . لأن الفكر البشري في حاجة إلى فهم العلاقة القائمة بين نظام الأفكار وترابطها من جهة ، ونظام الأشياء وترابطها من جهة أخرى . ولو أننا تصورنا الفلسفة على أنها البحث عن أكثر الحقائق أهمية في حياة الإنسان الروحية ، ونظرنا إلى الفيلسوف على أنه الرجل الذي يحدد هذه الحقائق

ويطورها وفق خبرته وحده ، لكان من واجبتنا أن نرفض بكل شدة
أى مذهب يستبدل بقضايا الفلسفة الحيوية المهمة ، برنامجاً هزلاً لا يؤدي
إلا إلى إجداب الفكر . ولعل هذا ما عناء برجسون حينما كتب يقول : « إن
الفلسفة ، إذا لم تكن تستطيع أن تقول شيئاً عن أخطر الأسئلة التى تطرحها
الإنسانية ، فإنها لن تستحق منا عناء ساعة واحدة ! » ...^(١)

(١) ذكرها إبراهيم : « مشكلة الفلسفة » ، دار العلم ، مصر ، ١٩٦٢ ، ص ٧٦ — ٧٧ ،

ألفرد . ج . آير

(١٩١٠ - ٩)

من « التجريدية المنطقية »

« إلى الليتافيزيقا اللفظية » ١

من بين أعلام « الوضعية المنطقية » في انجلترا أستاذ مشهور من أساتذة المنطق في الجامعات البريطانية ، ألا وهو الأستاذ ألفرد . ج . آير :
" Alfred Jules Ayer الذى قال عنه رسل — بحق — إنه داعية من دعاة التفكير الواضح ، حتى في أعقد المشكلات وأشدّها عسراً . وقد يختلف النقاد في الحكم على مدى أصالة هذا الفكر ، خصوصاً وأنه لم يكن في بداية الأمر سوى مجرد ناطق بلسان « الوضعية المنطقية » التى عرفها عن كثب خلال دراسته بالنسأ على يد بعض أقطاب « حلقة فينا » ، ولكن الذى لا شك فيه أن تطوّر آير الروحي قد قاده — في أكثر من موضع — إلى تحطيم بعض إطارات « الوضعية المنطقية » الضيقة ، فأصبحنا نرى فيلسوفنا يخوض في العديد من مشكلات الفلسفة التقليدية التى كان كارناب (مثلاً) قد رفضها ؛ كشكلة المعرفة ، ومشكلة الحرية ، ومشكلة وجود الآخرين ، وغيرها من المشكلات الميتافيزيقية (أو الأولوجية) وسنحاول — في هذه المجالة القصيرة — أن نتعقب أهم آراء آير الفلسفية ، متخذين نقطة انطلاقنا — بطبيعة الحال — من موقفه الوضعى المنطقى ، على نحو ما عبر عنه في كتابه الأول : « اللغة ، والصدق ، والمنطق » ، الذى ظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٣٦

سيرة آير وإنتاجه الفلسفى

وقد ولد ألفرد ج . آير عام ١٩١٠ ، وتلقى تعليمه في إيتون Eton ، ثم في أوكسفورد حيث أتم بالدراسات الكلاسيكية . وبعد تخرجه من جامعة أوكسفورد ، سافر إلى النمسا حيث درس الفلسفة في فينا على بعض أقطاب

الوضعية المنطقية ، وعاد إلى إنجلترا بعد ذلك لكي يشغل وظيفة محاضر في الفلسفة بإحدى كليات أوكسفورد عام ١٩٣٣ ، وقد حصل على منحة دراسية عام ١٩٣٥ ، فاستطاع أن يتفرغ لدراساته الخاصة ، وكانت ثمرة هذه الدراسات هي كتابه « اللغة ، والصدق ، والمنطق » الذي فرغ من تأليفه عام ١٩٣٦ ، ولما يتجاوز السادسة والعشرين من عمره . وقد وجد النقاد في هذا المؤلف تعبيراً فلسفياً أصيلاً عن المذهب الوضعي المنطقي ، للتعريف بأهم آراء « حلقة فينا » إلى الناطقين باللغة الإنجليزية . وقد أثني الكثير من النقاد على هذا العمل الفلسفي المبكر الذي امتاز بالوضوح والاتساق والنصاعة الفكرية ، كما اعتبره البعض صورة معدلة (بعض الشيء) من صور « الوضعية المنطقية » ، خصوصاً وأن صاحبه قد أثر تسمية مذهبه باسم « التجريبية المنطقية » ، لإبراز الاتجاه التجريبي الذي اتخذه إليه من أسلافه لوك ، وهيوم ، وجون استيورات مل .

ثم نشبت الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩ ، فالتزم آير إلى الحرس الوطني ، ثم اشتغل بالاستخبارات العسكرية ؛ ولما وضعت الحرب أوزارها ، عاد من جديد إلى أوكسفورد حيث أصبح زميلاً ، ثم عميداً ، في وادهام Wadham ، إلى أن أصبح عام ١٩٤٦ أستاذاً « لفلسفة العقل والمنطق » بكلية الجامعة بلندن . وقد ظل آير يشغل هذا المنصب حتى عام ١٩٥٩ ، ثم أصبح أستاذاً للمنطق (Wykeham Professor of Logic) بجامعة أوكسفورد عام ١٩٦٠^(١) . ولم يقتصر نشاط الأستاذ آير على الجامعات البريطانية ، بل لقد دعى في أكثر من منادبة لإلقاء محاضرات فلسفية بالعديد من الجامعات الأجنبية ، فكان أن سافر إلى الصين ، وبيرو ، والاتحاد السوفيتي . إلخ . هذا إلى أن الأستاذ آير هو المشرف الآن على المجموعة الفلسفية بسلسلة بليكان ، وهي المجموعة التي ظهر ضمنها عام ١٩٥٦ كتابه القيم المسمى باسم « مشكلة المعرفة » . وللاستاذ آير عدة كتب أخرى هامة نذكر من بينها كتابه : « مفهوم الشخص ومقالات

(١) وقد نشرت محاضراته الافتتاحية بهذه الجامعة عام ١٩٦٠ تحت عنوان : « الفلسفة واللغة » :
A. J. Ayer : " Philosophy and Language " , Inaugural lecture ,
Oxford , 1960 .

أخرى « The Concept of Person and other essays ، وكتابه : « مقالات فلسفية » : Philosophical Essays ، ثم الكتاب الذى أسهم فيه (مع آخرين) تحت عنوان : « الثورة فى الفلسفة » : Revolution in Philosophy ، وكتابه « أسس المعرفة التجريبية » : Foundations of Empirical Knowledge (الذى ظهر لأول مرة عام ١٩٤٠ ، ثم أعيد طبعه عام ١٩٦١) . هذا وقد أشرف آير على الكتاب الجماعى الذى ظهر عام ١٩٥٩ تحت عنوان « الوضعية المنطقية » (وهو كتاب يضم بعض المقالات المختارة) وكتب مقدمة قيمة لهذه المجموعة الهامة من الدراسات (Glencoe, Ill.) . وما زال الأستاذ آير يواصل نشاطه الفلسفى داخل جامعة أوكسفورد وخارجها ، محاضراً ، ومؤلفاً ، وأديباً ، وناقداً .

رفض آير للميتافيزيقا التقليدية

ولو أننا ألقينا نظرة عامة على « التجريبية المنطقية » التى دعا إليها آير فى كتابه الأول ، لوجدنا أن فيلسوفنا يسلم مع غيره من أنصار المذهب الوضعى الجديد بأنه لا بد للفلسفة من أن تتخلى عن مهمة بناء المذاهب الميتافيزيقية ، وأن تدع العلم التجريبى مهمة البحث فى الظواهر التجريبية ، لكى تنقح هى بتحليل اللغة وإيضاح معرفتنا التجريبية بترجمتها إلى قضايا تنصب على المضامين الحسية Sense - Contents . فليس من شأن الفلسفة — فى نظر آير — أن تتعدى التحليل المنطقى للمفاهيم والرموز العلمية ، بل لا بد لها من أن تقف عند حدود المعطيات الحسية ، حتى تكشف لنا عن « قيمة الصدق » فى التركيب اللغوى ، بالرجوع إلى إمكانية التحقق التجريبى . وإذا كان كارناب قد قرر أن المهمة الرئيسية للفلسفة هى « تحليل العلم » ، فإن آير يريد أن يصرح الجهد الفلسفى كله فى نطاق الألفاظ والتعريفات ، لكى يحل « الكلام » ويفرغه ويهرده ، مقتصرأ على تناول صور التركيب وما ينشأ فيها من علاقات . والفيلسوف الإنجليزى يساير جماعة الوضعيين المناطقة ، فيقول معهم بأن

الميتافيزيقا مستحيلة ، لأنها تحاول تجاوز دائرة المحسوس ، فتقدم لنا قضايا زائفة لا سبيل إلى التحقق من صحتها أو كذبها تجريبياً . والواقع أن آير يستخلص عدم جدوى أية محاولة يراد من ورائها الوصول إلى معرفة تتجاوز حدود التجربة من صميم القاعدة التي تعدد الدلالة الحرفية للغة . ولما كانت عبارات الميتافيزيقا — فيما يقول آير — لا تتلام مع هذه القاعدة ، فإن هذه العبارات لا بد من أن تكون فارغة تماماً من كل معنى . وهنا يجيب آير بالمعيار الوحيد للمعنى — في نظره — ألا وهو مبدأ التحقق Verification فيقول : « إننا نقول إن عبارة ما هي في الواقع ذات دلالة بالنسبة إلى شخص ما ، حينما يكون في وسع هذا الشخص أن يتحقق من صحة القضية التي تعبر عنها تلك العبارة ، أعني حينما يكون على علم بالملاحظات التي تتكشف بإرشاده — في ظل بعض الظروف — إلى طريقة تقبل تلك القضية بوصفها صادقة ، أو رفضها بوصفها كاذبة^(١) . » . ويضرب آير مثلاً لذلك فيقول إن العبارة القائلة بأن « هناك جبلا في الجانب الآخر من القمر » عبارة ذات معنى ، على الرغم من أنه قد لا تكون تحت أيدينا في الوقت الحاضر السبل المراتية للتحقق من صحة (أو كذب) تلك القضية . والسبب في ذلك أنه ليس ما يمنع من أن تكون هذه العبارة قابلة للتحقق مبدئياً ، ما دام في وسعنا أن نتصور بناء سفينة تخترق الفراغ على مدى واسع وبالسرعة الكافية . وأما إذا قلنا « إن الله موجود » ، بمعنى أن ثمة كائناً فائقاً للطبيعة هو الذي أوجد العالم وخلق الكائنات ، فإننا عندئذ نتفوه بعبارة فارغة من كل معنى ، لأننا نقرر قضية لا تحتل الصدق أو الكذب ، ولا تقبل التحقق على أي نحو ما من الأنحاء . وما دمتنا لا نملك أن نحدد (حتى ولا مبدئياً على الأقل) نوع الإجراءات أو العمليات التي يمكن القيام بها من أجل التحقق من صحة (أو كذب) تلك القضية ، فإن قولنا بأن « الله موجود » لن يكون سوى « لغو فارغ » لا معنى له على الإطلاق . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى سائر العبارات الميتافيزيقية ، فإنها لا تخرج عن كونها

(1) A. J. Ayer : "Language, Truth and Logic." , 2 d edition , 1946 , London , Gollancz , p. 35 .

قضايا نطلقها على أشياء أو أحداث تعدو نطاق المحس ، أضحى أنه ليس لها أدنى علاقة مباشرة بالملاحظة الحسية ، فليس ثمة مجال للحكم عليها بأنها صادقة أو كاذبة ، ومن ثم فإن من واجبتنا أن نقرر أنها «أشياء قضائية» أو مجرد أقوال فارغة من كل معنى . وآير يصوغ هذا الحكم على صورة قياس منطقي فيقول :
... كل قضية لا يمكن التحقق من صحتها بالرجوع إلى الوقائع الملاحظة هي شبه قضية !

وبما أن القضايا الميتافيزيقية هي بما لا يمكن التحقق من صحتها بالرجوع إلى الوقائع الملاحظة ؛
إذن فالقضايا الميتافيزيقية هي أشباه قضايا .

وبعضي آير إلى حد أبعد من ذلك فيقول : « إن كل قضايا الميتافيزيقا هي بالضرورة لغو فارغ لا معنى له ، ما دام الهدف الذي ترمى إليه الميتافيزيقا هو أن تصف لنا حقيقة تكن فيها وراء التجربة ... والواقع أن هذا الذي لا تستطيع أية ملاحظة تجريبيه أن تتحقق منه ، هو بما لا يمكن اعتباره قضية على الإطلاق . فالمسئلة الرئيسية للميتافيزيقا ، ألا وهي القول بوجود حقيقة فائقة للمحس ، ليست في حد ذاتها بقضية ... وإنما تنشأ الميتافيزيقا عن رغبة الناس في الامتداد بعواطفهم وانفعالاتهم إلى ما وراء حدودها المشروعة ، فزاعم يعبرون عنها على صورة نظريات ، ويقدمونها على شكل وقائع موضوعية ... ولكنهم عندئذ لا يقررون في الواقع أى شيء ، وإنما يعبرون في الظاهر بصيغة عقلية عن بعض الانفعالات أو العواطف التي تترجم عن نفسها عادة من خلال الأعمال الأدبية والفنية » (١) .

صحيح أن هناك نوعاً آخر من «القضايا» يمكن اعتباره ذا معنى أو دلالة ، وتلك هي القضايا الرياضية والمنطقية التي نعدها بمثابة «تحصيل حاصل» ، ولكن من الواضح أن القضايا الميتافيزيقية لا تندرج تحت هذا النوع من

(1) Ibid . , pp . 45 — 46 .

القضايا . ولكن القضايا الميتافيزيقية — من جهة أخرى — ليست بقضايا تقبل التحقق (وفقاً للمعيار الذي أشرنا إليه) فهي لا تزيد عن كونها « أشباه قضايا » ، أو مجرد عبارات سخاوية تماماً من كل معنى .

معيار التحقق بين (القوة) و (الضعف) ...

وهنا يميز آير بين نوعين من التحقق : تحقق عملي ، وتحقيق مبدئي . والواقع أن بعض العبارات قد لا تكون قابلة للتحقق عملياً ، إما بسبب انعدام الظروف المواتية لذلك ، وإما بسبب حالة العلم (أو الثقافة) الزائدة . ولو عرف الإنسان الملاحظات المراتية التي يمكن أن تكون هي الكفيلة بالفصل في أمثال هذه المسائل ، أو لو تهيأت له الظروف الملائمة لذلك ، لكان في وسعه التحقق من صحة تلك العبارات ؛ ولهذا فإن آير يقول عنها: إنها « قابلة للتحقق مبدئياً » . وثمة تفرقة أخرى بين نوعين من التحقق : تحقق قوى وتحقيق ضعيف . وكانت « حلقة فينا » قد ذهبت إلى الأخذ بمبدأ « التحقق القوى » ، فقال دعاتها بأن أية عبارة لا تكون ذات معنى ، اللهم إلا إذا تم التحقق من صحتها تجريبياً بطريقة قاطعة حاسمة . وأما آير فقد انتصر لمبدأ « التحقق الضعيف » ، حل أساساً أنه يمكن لكي تكون العبارة ذات معنى ، أن يكون في إمكان التجربة إثبات احتمالها^(١) . وإذا كان آير قد آثر الأخذ بمبدأ « التحقق الضعيف » ، فما ذلك إلا لأنه قد لاحظ أن أي برهان تجريبي قلما يكون قاطعاً ، اللهم إلا بنسبة لا تمكث تتجاوز الواحد في المائة ، ومن ثم فإن في التسليم بمبدأ « التحقق القوى » ما قد يمنعنا من الاهتمام إلى قضية تجريبية واحدة تكون — بحق — ذات معنى أو دلالة . هذا إلى أن آير قد ظن أنه باصطناعه لمبدأ « التحقق الضعيف » ، يرد إلى قضايا العلم العامة ، وإلى القضايا المتعلقة بالماضي ، كل ما لها من معنى ، بعكس ما فعل الكثير من كتاب الوضعية المنطقية .

(1) A. J. Ayer : " Language , Truth and Logic " , 1964 , pp .

ولكن من شأن مبدأ « التحقيق الضعيف » - مع ذلك - أن يستبعد الكثير من الأحكام الراضية ، كالحكم القائل مثلاً بأن عالم الحس لا واقعي ، وشقي الأحكام التي تدور حول الواقع ، وهل هو جوهر واحد أم عدة جواهر ... الخ . والحق أنه ليس ثمة تجربة يمكن أن تفصل في أمثال هذه القضايا ، فليس في وسعنا سوى أن نقول عنها إنها فارغة من كل معنى لفظي . وربما كانت الأخطاء الكثيرة التي طالما تردى فيها الميتافيزيقيون وليدة انخداعهم بالأساليب النحوية المصطنعة في لغتهم الفلسفية ، مما أدى بهم إلى افتراض وجود « كائنات » أطلقوا عليها اسم « الجوهر » ، و « الوجود » ، و « المطلق » .. الخ ، وكأنه يكفي أن يتطلب النحو توافر اسم يكون هو الفاعل في الجملة ، لكي نتوهم أن الفكر يستلزم أيضاً بالضرورة وجود « جوهر » يكون بمثابة « الموضوع » الذي تنسب إليه هذه « الصفة » أو تلك !

بيد أن آير قد عاد فاعترف في الطبعة الثانية من كتابه « اللغة ، والصدق ، والمنطق » بأن تعريفه السابق للتحقق قد يفتح السبيل أمام أية عبارة ميتافيزيقية ، أو أية جملة فارغة من المعنى ، لأن تكون - مبدئياً - « قابلة للتحقق »^(١) . وذلك لأن آير نفسه كان قد ذهب إلى أنه من الممكن لأية عبارة أن تكون « قابلة للتحقق » ، إذا كانت هناك بعض عبارات قائمة على الملاحظة يمكن استخلاصها من تلك العبارة ، ولو كان ذلك عن طريق الاستعانة ببعض مقدمات إضافية أخرى ، على شرط ألا يكون استخلاص تلك العبارة من هذه المقدمات الإضافية وحدها . ولكن آير لم يلبث أن تحقق من عدم كفاية هذا المبدأ من مبادئ التحقق ، نظراً لأننا إذا افترضنا أن « ن » قضية خالية من المعنى ، وأن « د » قضية قائمة على ملاحظة ، فلنأخذنا نستطيع ابتداءً من « ن » والمقدمة الإضافية القائلة بأنه إذا وجدت « ن » فلا بد من أن توجد « د » ، أن نستخلص قضية الملاحظة « د » ، على الرغم من أن « د » لا يمكن أن تستخلص من المقدمة الإضافية وحدها . وقد أراد آير أن يتلافى أمثال هذه الاعتراضات ، فأدخل عدداً من الشروط ، وفي مقدمتها :

(1) Ibid . , Introduction , pp . 11 — 12 .

أولاً : تكون العبارة قابلة للتحقق بطريقة مباشرة إما إذا كانت هي نفسها قضية قائمة على الملاحظة ، وإما إذا كان من شأنها إضافة قضية أو أكثر من قضايا الملاحظة إليها ، أن تولد قضية واحدة (على الأقل) من قضايا الملاحظة ، لا تكون قابلة للاستنباط من تلك المقدمات الأخرى وحدها .

ثانياً : تكون العبارة قابلة للتحقق بطريقة غير مباشرة إذا توافر فيها الشرطان التاليان :

١ — إذا ترتب عليها — بالاشتراك مع بعض المقدمات الأخرى — عبارة أو أكثر قابلة للتحقق بطريقة مباشرة ، على شرط ألا تكون هذه العبارة أو العبارات مستخلصة من تلك المقدمات الأخرى وحدها .

٢ — ينبغي ألا تشمل هذه المقدمات الأخرى على أية عبارة لا تكون إما تحليلية ، وإما قابلة للتحقق بطريقة مباشرة ، وإما قابلة للإثبات في استقلال تام عما عداها بوصفها تقبل التحقق غير المباشر^(١) .

وكل هذه الشروط التي أضافها آير فيما بعد ، إنما تهدف إلى استبعاد العبارات الفارغة من المعنى من دائرة إمكانية التحقق ، كما ترى في الوقت نفسه إلى ضمان إمكانية التحقق بالنسبة إلى قضايا العلم النظرية . ومع ذلك فقد اعترض بعض النقاد على معايير التحقق التي ساقها آير ، لأنهم لاحظوا أن الشروط التي تطلبها غير كافية للوفاء بالمقصود ، ومن ثم فقد راحوا يقترحون شروطاً أخرى أشد صرامة وأكثر تحديداً^(٢) .

قضايا الفلسفة لغوية ، وليست واقعية

ومهما يكن من شيء ، فقد أراد آير من معيار « التحقق » ، الذي وضع شروطه ، تحرير الفلسفة من الميتافيزيقا ، والقضاء على عملية بناء أى نسق استنباطي للكون ، ابتداء من بعض المبادئ الأولى . والواقع أن أمثال هذه

(1) Ayer : " Language , Truth and Logic " , 2 ded. , 1946 , p. 18

(2) Cf. D. J. O' Connor , " Some Consequences of Professor A. J. Ayer's Verification Principle " , Analysis , 1949 — 1950 .

المبادئ الأولى لا يمكن أن ترد إلينا عن طريق التجربة ، نظراً لأن قضايا التجربة لا تزيد من كونها فروضاً هيئات لها أن تصبح يقينية قاطعة .
وأما إذا نظر إلى تلك المبادئ على أنها أولية *Apriori* ، فإنها عندئذ لن تكون سوى «تحصيل حاصل» ، ومن ثم فإنها لن تنطبق على الكون بوصفها معرفة واقعية . وحتى حينما يتطرق آير إلى مشكلة الاستقراء ، فإنه لا يتردد في تنحيها جانباً ، بحجة أنها مشكلة غير واقعية . وآية ذلك أن الاستقراء محاولة يراد من ورائها البرهنة على أن بعض التعميمات التجريبية المستخلصة من تجربة الماضي سوف تنطبق أيضاً على المستقبل . ولكن من الخطأ أولاً أن نطبق أى «تحصيل حاصل» على التجربة ، لأن أى «مبدأ تحليل» صرف لا ينطبق بطبيعته على أمور الواقع ، هذا إلى أننا ثانياً نقتصر في هذه الحالة على تقرير ما نحن بصدد البحث عن برهان له . ولما كان آير لا يستطيع أن يتصور أى اختبار يمكن عن طريقه أن نحل هذه «المشكلة بالرجوع إلى التجربة» ، فإنه يستنتج أننا لسنا هنا بإزاء مشكلة حقيقية . وحسبنا أن نرتد إلى الواقع ، لكي نتحقق من أننا نضع ثقتنا في أمثال هذه التعميمات العملية ، نظراً لأنها تسمح لنا بأن ننبأ بالتجربة التي ستقع في المستقبل ، فتمكن من هذا الطريق من التحكم في بيئتنا ، دون أن يكون ثمة موضع للتحدث عن أية مشكلة منطقية عامة فيما يتعلق بهذا المسلك العملي .

وهنا خطأ شائع طالما وقع فيه الفلاسفة ، ألا وهو الظن بأنه لا بد لنا من القيام بتحليل مرضى الإدراك الحسى ، حتى يكون من حقنا الاعتقاد بوجود الأشياء للمادية . ولكن ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن حقنا في الاعتقاد بوجود تلك الأشياء المادية يرجع هو نفسه بكل بساطة إلى واقعة توافر بعض الإحساسات لدينا ، لأن مجرد قولنا بأن شيئاً ما موجود يرادف قولنا بأن في الإمكان الحصول على بعض الإحساسات . وليست مهمة الفيلسوف سوى تقديم تعريف صائب للأشياء المادية بلغة الإحساسات . فليست وظيفة الفيلسوف أن يشغل نفسه بخواص الأشياء الموجودة في العالم

بل حسبه أن يشغل نفسه بدراسة طريقتنا في التحدث عن تلك الأشياء . ولهذا يقرر آير أن قضايا الفلسفة — بطبيعتها — ليست قضايا واقعية (Factual) ، بل هي قضايا لغوية . ومعنى هذا أنه ليس من شأن القضايا الفلسفية أن تصف لنا سلوك الموضوعات المادية ، أو حتى للموضوعات الروحية (أو العقلية) ، بل لابد لهذه القضايا من أن تقتصر على التعبير عن التعريفات ، أو النتائج الصورية للتعريفات ، (على حد تعبير آير نفسه) . وتبعاً لذلك فإن الفلسفة قسم من أقسام المنطق ، وهي مستقلة — بالتالي — عن أى دعوى تجريبية أو ميتافيزيقية . وكثير من القضايا التى قد يبدو لنا في الظاهر أنها قضايا واقعية لا تزيد في الواقع عن كونها قضايا لغوية . فالقضية القائلة (مثلاً) بأن دأى شيء مادي لا يمكن أن يوجد في مكانين في وقت واحد ، لا تزيد عن كونها قضية لغوية ، مفادها أن بعض المواضعات اللفظية قد أظهرتنا على أن القضية القائلة بأن مضمونين من المضامين الحسية يحددان في مجال حمى واحد بعينه بصرياً كان أم لمسياً ، تتعارض مع القضية الأخرى القائلة بأنهما ينتسبان إلى شيء مادي واحد بعينه . والمثل ، حين يتسامل المرء مثلاً : ما هي طبيعة س ؟ ، فإنه في الحقيقة لا يتطلب إلا تعريفاً ، والتعريف لا يزيد عن كونه مجرد تقرير لفظي أو تعبير لغوي .

فاذا ما أمعنا النظر الآن إلى التحليل الفلسفي ، ألفينا أن كل مهمته لا تكاد تعدو عملية تزويدنا ببعض التعريفات . على أن التعريفات الفلسفية ليست جميعها من قبيل التعريفات الصريحة التي تضع بين أيدينا بعض المترادفات ، أو التي تقدم لنا رموزاً بديلة أو تعبيرات رمزية تقوم مقام الحد المراد تعريفه ، وإنما هي بالأحرى تعريفات من نوع خاص ، أو تعريفات قائمة على الاستعمال ، بمعنى أنها تعريفات تبين لنا كيف أن العبارة التي يرد فيها المرف يمكن أن تترجم إلى عبارات مكافئة لا تشتمل على المرف أو أى مرادف من مرادفاته وهنا يستعير آير تعريفاً نموذجياً لإحدى الكلمات من رسل ، ألا وهو تعريفه لكلمة « مؤلف » في العبارة القائلة بأن « مؤلف ويفرلى هو سكوت » ، فيقول

معها بأن « شخصاً واحداً ، وشخصاً واحداً فقط ، كتب وقرأ ، ولم يكن هذا الشخص سوى سكوت » . وأمثال هذه التعريفات — فيما يقول آير — هي الكيفية بتوضيح العبارات ، حين لا يكون ثمة مرادف للشيء المعروف ، أو حين تكون المرادفات الموجودة غير واضحة ، مثلها في ذلك كمثل الزمر المفتقر إلى توضيح . وإذا كان لنا أن نصل يوماً إلى توضيح فلسفي تام لأية لغة من اللغات ، فلا بد لنا بادئ ذي بدء من أن نعمل على حصر أنماط العبارة الدالة (أو ذات المعنى) في تلك اللغة ، لكي نشرح بعد ذلك في الكشف عن علاقات التكافؤ القائمة بين العبارات ذوات الأنماط المتنوعة . ومثل هذه المجموعة من التعريفات قد تكون هي الكيفية بالكشف عن بناء اللغة التي هي موضع بحثنا ، وبالتالي فإن أية نظرية فلسفية بمعنى الكلمة لابد من أن تنطبق على أية لغة معلومة .

القضايا التحليلية والقضايا التأليفية

ثم ينتقل آير إلى نظرية الصدق فيقول : إن العرض منها هو الوقوف على الطريقة التي يمكن بمقتضاها إثبات صحة (أو شرعية) أية قضية . فالسؤال القائل : « ما هو الصدق ؟ » لا يزيد عن كونه سؤالاً يحتاج إلى تعريف ، مثله في ذلك كمثل غيره من الأسئلة الداخلة تحت نفس هذا النمط . ومعنى هذا أنه ليس في وسع أية نظرية واقعية Factual أن تنهض بالإجابة على مثل هذا السؤال . وحسبنا أن نرجع إلى الغالبية العظمى من نظريات الفلاسفة في « الصدق » ، لكي نتحقق من أن السؤال الحقيقي الذي كانت تدور حوله إنما هو : « ما الذي يجعل قضية ما صادقة أو كاذبة ؟ » . وهنا يصطنع آير تلك التفرقة المعروفة بين القضايا التحليلية والقضايا التأليفية ، لكي يقول لنا إن لكل منهما نوعاً الخاص من « الإثبات » . فالقضية تكون تحليلية حين يكون إثبات صحتها متوقفاً تماماً على تعريفات الرموز التي تشتمل عليها ، وهي تكون تأليفية حين يكون إثبات صحتها عدداً بمقتضى وقائع التجربة . ولنعزب

لذلك مثلاً نقول : إن القضية القائلة بأنه « إما أن يكون بعض النمل طفلياً ، وإما ألا يكون أى منه كذلك ، قضية تحليلية هى بلا شك صادقة بالضرورة وبكل تأكيد ، ولكنها لا تمدنا بأية معلومات عن النمل . وهى باعتبارها «تحصيل حاصل» ، لا تغطى على أى مضمون واقعى ، وليس من شأنها أن تعيننا إلا على فهم بعض المسائل اللغوية . والقضايا للشروعة فى مضمار المنطق لا تزيد عن كونها قضايا ثبتت صحتها لكونها «تحصيل حاصل» ، وإن كانت قضايا نافعة للغاية فى الكشف عن المتضمنات الخفية الكامنة فى ثانيا عباراتنا ويمضى آير إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن هذه القضايا قد تعيننا على تحصيل معرفة تجريبية ، وإن كان من الضروري أن نفهم أن «تحصيلات الحاصل» ليست هى التى تجعل المعرفة التجريبية صحيحة . ولو أننا تساءلنا عما إذا كانت هندسة مايمينا قابلة للانطباق بالفعل على المكان الفيزيائى ، لكان سؤالنا هذا سؤالاً تجريبياً يخرج بطبيعته عن دائرة الهندسة نفسها . وتبعاً لذلك فإنه ليس هناك أى تناقض ظاهرى فى أن تكون قضايا المنطق والرياضة التحليلية قابلة للانطباق على العالم .

وأما القضايا التأليفية فهى قضايا تثبت صحتها (أو شرعيتها) بالاعتماد على التجربة . ولا تتمثل التجربة إلا على صورة إحساسات . وليست الاحساسات صادقة أو كاذبة . بل هى مجرد وقائع «حادثة» . والقضايا التى تنصب على إحساسات ليست قضايا محددة منطقياً بمقتضى هذه الإحساسات ، سواء بهذه الصورة أم بتلك ، بل إن هذه القضايا معرضة للشك ، حتى وإن كان من الممكن الاعتماد عليها فى كثير من الأحيان . وهذا هو السبب فى أن تلك القضايا تفتقر غالباً إلى «خبرة إضافية» تحيى فتويدها أو تثبت دعائها . والحق أن القضايا التجريبية — جميعها — لا تزيد عن كونها فروضاً متصلة . وحين ينهض المرء بعملية «تحقيق» فإنه لا بد من أن يجد نفسه بإزاء نسق بأكمله من الفرض : فرض واحد رئيسى ، وفروض أخرى إضافية قد جاءت فاقترنت به ، لا بمقتضى أية ضرورة متضمنة فى الفرض الرئيسى نفسه ، بل

بمقتضى عملية «التحقيق» نفسها . ومن هنا فإن «وقائع التجربة» في ذاتها Per se لا تستطيع مطلقاً أن تهيئنا على التخلي عن فرض معين ، مادام في استطاعتنا دائماً أن نستمر — دون أدنى تناقض — في تفسير النماذج الخارجة على القاعدة بطرق متنوعة ، مع استبقائنا للفرض الأساسى . ولكن لا بد لنا — بطبيعة الحال — من أن نكون على استعداد دائماً للتخلي عن مثل هذا الفرض بسبب بعض الظروف التى تملها علينا التجربة ، وإلا لكنا كمن يحمل منه «تعريفاً» ، لا مجرد «فرض» . وآير يقرر هنا أنه لا بد لنا من التسليم بأننا لسنا دائماً «عقلانيين» في طريقة توصلنا إلى معتقداتنا ، بدليل أننا لا نصطنع دائماً أساليب عقلية ، متوافقة ، متسقة مع ذاتها ، في تكوين معتقداتنا . وحين نقول عن أى فرض : إن درجة احتماله قد تزايدت ، فإننا لا نقى بذلك سوى أن الملاحظة قد زادت من درجة الثقة التى يكون من المعقول معها التمسك بهذا الفرض^(١) .

أحكام القيمة و «القضايا الأخلاقية» في نظر آير

أما أحكام القيمة ، وشق الأحكام الأخرى التى تنص على واجبات ، فهى لا يمكن أن تعد — في نظر آير — أحكاماً صادقة أو كاذبة ، بل هى مجرد أقوال تعبر عن مشاعر المتكلم — صحيح أن هناك عبارات أخلاقية وصفية هى بمثابة عبارات تهيئية ، ولكن الغالبية العظمى من العبارات الأخلاقية ليست سوى عبارات معيارية يراد لها أن تكون «مطلقة» و «جوهرية» ، ومن ثم فهى لا تخضع لأى حساب تجريبي ، كما أنها لا تقبل التعريف بلغة الواقع . والرموز المعيارية المستعملة في أية عبارة أخلاقية لا تشير إلى مفاهيم ، ولا تضيف شيئاً إلى المضمون الواقعى . وتبعاً لذلك ، فإن العبارات المعيارية لا تقبل الصدق أو الكذب ، بل هى تعبر فقط عن عواطف المتكلم . وآير

(1) Cf. "Masterpieces of World - Philosophy.", New - York, Edmunds.

ترفض أيضاً وجهة نظر الفلاسفة النفعيين الذين فسروا الألفاظ الأخلاقية بقولهم إنها تمثل بعض الخواص التجريبية ، لأنه يرى أن ألفاظ « الخير » ، و « الشر » و « الصواب » و « الخطأ » ، ليست ألفاظاً تنطوى على « معنى وصفي » بحت . والواقع أن « مبدأ المنفعة لا يمثل قضية صادقة ، بل ولا كاذبة ، وإنما هو مجرد نصيحة أو توصية ، إن لم نقل بأنه مجرد دعوة إلى استخدام بعض الألفاظ بطريقة خاصة ^(١) ولكن ليس في وسعنا — من جهة أخرى — أن نقول عن « الألفاظ الأخلاقية » إنها تمثل « خواص لا — تجريبية » ، لأن العبارات الأخلاقية عندئذ ستكون مبررة عن قضايا لا تقبل التحقق ، وبالتالي فإنها ستكون فارغة تماماً من كل معنى . وإنما الأدق إلى الصواب أن يقال إن وظيفة الألفاظ الأخلاقية هي مجرد التعبير عن انفعالات المتكلم ، والعمل على توليد انفعالات مماثلة لدى الآخرين . ويضرب لنا آير مثلاً لذلك فيقول : « إنني حينما أقول لأحدهم : « إنك قد أخطأت حين سرت هذا المال » ، فإنني لا أقرر شيئاً أكثر مما لو أنني قلت له : « إنك قد سرت هذا المال » . وحين أضفت إلى ذلك أن هذا الفعل خاطئ » ، فإنني لم أخبر بشئ جديد عن ذلك الفعل ، بل كل ما هنالك أنني قد أظهرت بوضوح استهجانى له . وهذا ما كان في وسمى أن أفعله ، لو أنني اقتصررت على مجابته بقولي : « إنك قد سرت هذا المال » ، مستخدماً في قولي طجة الاستهجان أو الاستنكار ، أو لو أنني اقتصررت على كتابة هذه الجملة مع إضافة بعض علامات تعجب إليها ^(٢) .

ويعود آير إلى مناقشة « الأحكام الأخلاقية » في موضع آخر ، فيقول إنه مما لا شك فيه أن فيلسوف الأخلاق ينطق بعبارات ، وهو ينطق بعبارات تدور حول الواقع ، وهذا الواقع الذي يتحدث عنه هو « الواقع الأخلاقى » .

(1) Ayer : " Philosophical Essays . " , Papermac 32 , London , 1965 , p. 263 .

(2) Ayer : " Language , Truth and Logic " , 1946 , 2ded . , p. 107 .

ولكننا لو عدنا إلى تحليل أمثال هذه العبارات الأخلاقية ؛ لو وجدنا أنها تستعمل بطريقة أخرى مختلفة تماماً عن باقى أنماط العبارات ، بحيث إنه قد يحسن بنا أن نفردها على حدة بوصفها « فئة منفصلة » أو قائمة بذاتها . والحق أن هذه العبارات لا تعبر عن « قضايا » ، وبالتالي فإنه ليس ثمة وقائع أخلاقية بمعنى الكلمة ، اللهم إلا إذا حرفنا معنى كلمتي « قضية » و « واقعة » . ويضرب لنا آير مثلاً فيقول : لنفترض أن شخصاً ما ارتكب جريمة قتل ، ولنفترض أن هيئة النيابة جاءت للتحقيق في الحادث ، وتقصى شتى الوقائع أو الظروف التي أحاطت بارتكاب الجريمة . ففي هذه الحال ، تكون دوافع المجرم للقتل ، والأداة التي استخدمها في تنفيذ جريمته ، وعلاقة المجرم بالضحية ، وشتى العوامل الاجتماعية التي أحاطت بظروف ارتكابه للجريمة ، بمثابة « وقائع » ، يمكن التحقق من صحتها عن طريق الرجوع إلى الملاحظات التي أحاطت بالمجرم قبل وبعد ارتكابه للجريمة ، وعن طريق الارتداد إلى سلوك المجرم نفسه (صريحاً كان أم ضمنيًا) . ولكن ، لنفترض الآن أننا بدلاً من أن نسأل أنفسنا عما حدث بالفعل أو عن حقيقة أمر البواعث التي حدثت بالمجرم إلى ارتكابه لجريمته رحنا نسأل أنفسنا عما إذا كان المجرم أى حق في ارتكاب جريمته ، أو ما إذا كان فعله صواباً أم خطأ ، فإننا عندئذ لا نتطرق بعبارات وصفية يمكن أن تعين رجال النيابة على فهم الموقف أو الإلمام بالمزيد من تفاصيله ، بل نحن نصدر بعض الأحكام الأخلاقية التي لن تغير في شئ من واقع الأمر . فالقول بأن بواعث المجرم كانت خيرة أو شريرة ، لا يخبرنا بشئ عن حقيقة أمر تلك البواعث ، والقول بأن الرجل قد أصاب أو أخطأ ، لا يثبتنا بشئ عما فعله في الواقع ونفس الأمر . ولهذا يقرر آير أن شتى الصفات الأخلاقية التي قد نطعمها على أفعال الناس لا يمكن أن تعد صفات واقية Factual ، نظراً لأنها لا تصف أية سمة من سمات الموقف الذي يراد تطبيقها عليه . ومهما حاولنا أن نستقصى الموقف في حد ذاته ، فإننا لن نستطيع أن نهتدى إلى سمات أخلاقية ملتزمة به أو مندرجة فيه ، وكأنما هي قرائن طبيعية أو علامات واقية لا تكاد تنفصل عن ذلك الموقف .

فهل نقول بأن الأحكام الأخلاقية هي مجرد أقوال معبرة عن بعض المشاعر : مشاعر الاستحسان أو الاستهجان ، كما قال آير نفسه من قبل ؟ هذا ما يجيب عليه فيلسوفنا بقوله : إن مثل هذا الرأي قد لا يتخلو من تبسيط زائد عن الحد . وربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن الاتجاهات الأخلاقية تنحصر في أنماط معينة من السلوك ؛ وما التعبير عن الحكم الأخلاقي سوى عنصر من عناصر هذا النمط^(١) . ومعنى هذا أن الحكم الأخلاقي يعبر عن « اتجاه » الشخص أو « موقفه » ، من حيث إنه يسهم في تحديد هذا « الاتجاه » أو تعيين ذلك « الموقف » . وما دامت الحدود الأخلاقية بطبيعتها حدوداً معيارية ، فإنها لا يمكن أن تكون بمثابة الألفاظ وصفية لتبني شيء عن بعض الخصائص الواقعية أو الطبيعية الماثلة في أى موقف ما من المواقف . وتبعاً لذلك فإنه لا موضع للحديث عن موضوعية القيم ، ما دامت القيم بطبيعتها مجرد توجيهات تشير علينا بالاتجاهات التي لابد لنا من اتخاذها ، صحيح أن بعض المذاهب الطبيعية تحاول صيغ القيم الأخلاقية ببعض المعاني الوصفية ، كما هو الحال مثلاً حين يصف بنتام « الصواب الخلقى » بقوله إنه « ما يؤدي إلى أكبر سعادة ممكنة ، لا أكبر عدد ممكن من الناس » ، ولكن الحقيقة أن المذهب النفعي نفسه لا يخرج عن كونه حكماً أخلاقياً يتخذ مبدأه من « السعادة » ، وقيم الأفعال بحسب درجة اقترابها أو بعدها من هذا المعيار الأخلاقي . فنحن هنا يأزاء « توصية » أو « نصيحة » ، لا يأزاء تقرير لواقعة . وعلى الرغم من أن الحدود الأخلاقية التي تصاغ على نحوها أمثال هذه التوصيات قد لا تتخلو من معنى وصفي ، إلا أن هذه الحدود ليست « وصفية » من حيث هي « أخلاقية »^(٢) .

وهنا قد يقال إن من شأن هذه النظرة الوضعية المنطقية إلى الأخلاق أن تنقص من قيمتها ، أو أن تحكم عليها بالتفاهة والابتذال ، ولكن آير يرد

(1) Ayer : « Analysis of Moral Judgments » , in : "Philosophical Essays . " , London , Macmillan , 1965 , p. 238 .

(2) Ayer : "Philosophical Essays . " , pp. 240 — 4 .

على هذا الاعتراض بقوله إن في النطق بمثل هذه العبارة « حكماً تقييمياً ، ليس من حقه إصداره ، فضلاً عن أنه لا يريد لنفسه التورط في إصداره . وكل ما يهدف إليه آير من وراء تحليله للأحكام الأخلاقية إنما هو الكشف عما يفعله الناس حينما يصدرون أحكامهم الأخلاقية . والواقع أن كل النظريات الأخلاقية ، حديثة كانت أم طبيعية أم موضوعية أم انفعالية أم غير ذلك — من حيث هي نظريات فلسفية — تقف من السلوك الفعلي مسلكتاً محايداً ، ومن ثم فإنها أدخلت في باب « ما وراء الأخلاق » ، منها في باب « الأخلاق » ، بمعناها الصحيح . ولعل هذا هو السبب في أن معظم الناس لا يجدون كبير فناء في الفلسفة الأخلاقية ، خصوصاً إذا حاولوا أن يلتبسوا لدى فيلسوف الأخلاق ضرباً من « الإرشاد » .

يبد أن فيلسوفنا حين يقول: إن الأحكام الأخلاقية انفعالية ، لوصفية ، وإنها تعبيرات إقناعية عن بعض المواقف أو الاتجاهات ، لا عبارات تقريرية تصف بعض الوقائع ، وإنها بالتالي لا يمكن أن تعد صادقة أو كاذبة ، فإن قوله هذا لا يعني بأى حال من الأحوال أنه ليس ثمة خير أو شر ، أو أنه ليس ثمة حروب أو خطأ ، أو أنه لا أهمية على الإطلاق لما يفعله الإنسان . وكل ما هنالك أن آير يريد أن يفصل معايير وأحكامه الأخلاقية الخاصة ، عن تحليله الفلسفي للأحكام الأخلاقية ، لكي يبين لنا أن للعبارات الأخلاقية طابعها الخاص الذي يفصلها تماماً عن شتى العبارات للوصفية القائمة على الواقع . وقد يظن أن من شأن هذا التحليل الفلسفي للأحكام الأخلاقية أن يزهد من ثقة الناس في الأخلاق ، ولكن آير يرد على ذلك بقوله إن ملاحظاته الخاصة قد أظهرته على أن أولئك الذين يسلمون بهذا التحليل « الوضعي » ، للأحكام الأخلاقية لا يسلكون في حياتهم الخاصة سلوكاً مختلفاً عن سلوك غيرهم من يرفضون هذا التحليل . ويعني آير إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنه يشك في أن يكون لدراسة الفلسفة الأخلاقية — بصفة عامة — أى تأثير ملحوظ على سلوك الناس . وليس من سبيل إلى التحقق من صحة هذه القضية أو كذبها ،

الهم إلا بتحويل عدد كبير من الناس ، من الإيمان بوجهة نظر « ميتا — أخلاقية » ، إلى الإيمان بوجهة نظر أخرى « ميتا — أخلاقية » ، من أجل التعرف على التغير الذى قد يطرأ على سلوكهم بعد هذا التحول . وآير يشك فى إمكان الوصول إلى مثل هذه النتيجة ، ولهذا فإنه يخلص من دراسته للأحكام الأخلاقية إلى القول بأنه مهما تكن النتائج الاجتماعية لمثل هذه الدراسة ، فإن من المؤكد أن النظرية التى دافع عنها تخدم « الحقيقة » ، حتى وإن كانت لا تنطوى على أية « منفعة »^(١) .

موقف آير من مشكلة الحرية والضرورة

إذا كنا قد لحنا فى نظرة آير الجديدة إلى مشكلة « الأحكام الأخلاقية » ، ضرباً من التغير ، بالنسبة إلى ما كان عليه موقفه السابق من تلك الأحكام فى كتابه الأول « اللغة والصدق والمنطق » ، فإننا سنجد أنه الآن يحاول فى دراساته المتأخرة التعرض لبعض المشكلات الفلسفية التى كان قد سبق له رفضها ، من أجل العمل على حلها عن طريق اصطلاح عملية « التحليل المنطقي » . ومن بين المشكلات التى تصدى آير لدراستها فى أعماله المتأخرة ، مشكلة الحرية والضرورة ، ومشكلة معرفتنا لذوات الآخرين ، ومشكلة أحكامنا المنصبة على الماضى ... إلخ . ولنتنظر — مثلاً — إلى الطريقة التى عالج بها « مشكلة الحرية والضرورة » ، لكى نلبين قيمة المنهج الذى اصطنعه فى حلها .

وهنا نجد أن وجه الإشكال فى هذا الموضوع قد تمثل لآير على صورة تناقض ظاهرى بين القول بأن الإنسان حر فى تخير أفعاله من جهة ، والقول بأن السلوك البشرى محدد تماماً بمقتضى بعض القوانين العلية من جهة أخرى . وقد اعتقد الناس دائماً بأنهم أحرار ، نظراً لما لديهم من « شعور » بالحرية ، دون أن يفتنوا إلى أن عدم إدراك الإنسان لعلل أفعاله ، لا يعنى بالضرورة ألا تكون هذه العلال موجودة . ولكننا حتى لو سلمنا بوجود « علية شاملة » (مع العلم

(1) Ibid . , p. 249.

بأنه ليس ما يمنع من أن تكون قوانين العلم إحصائية ، لاسيية ، وبالتالي فإن قانون العلية الشاملة ليس افتراضاً ضرورياً للتفكير العلي () ، فإنه لن يكون في وسعنا مع ذلك أن نقول بأن في الإمكان التنبؤ بكل أفعال البشر تنبؤاً علياً دقيقاً ، بل سيظل علينا أن نقول إن نسبة ضئيلة فقط من الأفعال الإنسانية هي التي يمكن تحديدها سلفاً بكل دقة . وهنا قد يعترض فلاسفة الحتمية بقولهم إن تزايد معرفتنا بالظروف التي تحيط بسلوك الإنسان ، سيكون هو السبيل بمساعدتنا على اكتشاف القوانين الطبيعية الصحيحة التي تتحكم في كل سلوك البشر . ولكن فلاسفة الحرية يردون على هذا الاعتراض بقولهم إن مجرد شعوري بالضرورة يدل على أنني أتمتع بالحرية ، فالذات التي تدرك الحتمية إنما هي ذات حرة تملك توجيه نفسها في ضوء قوانين الطبيعة . وآير يتوقف عند هذا الرد ، لكي يبين لنا أن المرء لا يصبح حراً ، بمجرد أنه قد أصبح واعياً بأنه ليس حراً ! ولنفترض مثلاً أن شخصاً ما قد قهرني على أداء فعل ما (على الرغم مني) ، فهل أكون في هذه الحالة قد تصرفت بحريتي ، بمجرد أنني قد شعرت بالقهر الذي وقع علي ؟ حقاً لأنه قد لا يكون ثمة تعارض بين شعور المرء بأن فعله محدد تحديداً علياً ، وبين إحساسه بأنه يتصرف تصرفاً حراً ، ولكن هذا لا يترتب عليه أن تكون هذه — على وجه التحديد — هي « ماهية » الحرية . وإنما لا بد لنا — فيما يرى آير — من معاودة النظر إلى صلة الحرية بالعلية ، من أجل الوقوف على طبيعة الصلات المعقدة القائمة بين الإرادة البشرية والحتمية الشاملة .

وهنا يفترض آير أن الحد للمقابل لكلمة « الحرية » ليس هو « العلية » ، بل « القهر »^(١) . صحيح أن الشخص الذي يقهر على أداء فعل ما من الأفعال ، لا بد من أن يكون قد وقع تحت ضرب من « العلية » التي تسببت في حدوث فعله ، ولكن العكس ليس بصحيح . وتبعاً لذلك فإن آير يحاول أن يبين لنا أنه حينما يكون فعل محدد تحديداً علياً ، فإن هذا لا يلزم منه أن أكون قد

(1) "Freedom and Necessity" ; in "Philosophical Essays" . London , Macmillan , 1965 , Papermac 32 , p. 278

أقهرت على أدائه ، من ثم فإنه لا يترتب على ذلك بالضرورة ألا أكون حراً
وأما حين يلزمى أحد بأن أتعرف على نحو خاص ، أو حينما يضطرنى إلى أداء
عمل ما من الأعمال ، كأن يشهر أحدهم في وجهي مسدساً ليظهرني على اتخاذ
مسلك بعينه ، أو كأن يكون لأحدهم من السيطرة على ما يضطرنى إلى الخضوع
لإرادته ، فإننى عندئذ لا يمكن أن أكون علة مسببة لسلوكي ، بل لا بد من
القول بأننى في هذه الحالة مجبر أو مغلوب على أمرى . وليس من الضروري
أن يكون مصدر هذا « القهر » أو « الاجبار » شخصاً آخر : فإن الشخص
المصاب بهوس السرقة Kleptomania لا يعد فاعلاً حراً ، على الرغم من أن
أحداً لا يجبره على السرقة . ولكن ، على حين أن اللص العادى يجتاز عمليات
من التدبر ، فيتخذ قراره بالسرقة بعد تأمل أو تفكير أو تردد ، نجد أن الشخص
المصاب بهوس السرقة لا يفكر فيما إذا كان يحسن به أن يسرق أو أن يمتنع
عن السرقة . وعلى حين أن اللص العادى يستطيع — لو أراد — أن يكف
عن فعل السرقة ، نجد أن الشخص المصاب بهوس السرقة لا يملك مثل هذه
المقدرة على « الكف » أو « الامتناع » عن السرقة . ولكن ليس معنى هذا
أنه ليس ثمة « علل » أو « أسباب » يمكن أن تفسر مسلك اللص العادى ، على
الرغم من أنه ليس في فعله « مقبوراً » أو « مجبراً » كما هو الحال بالنسبة إلى
الشخص المصاب بهوس السرقة . وتبعاً لذلك فإن كون الفعل حراً ، لا يعنى
أنه ليس له أدنى « علة » على الإطلاق ، بل لا بد من توافر نوع معين من
« العلل » حتى يزول عن الفعل طابعه الحر^(١).

صحيح أن معظم الأفعال البشرية قد تقبل التفسير (إما عن طريق قوانين
السلوك ، أو عن طريق الرجوع إلى بعض مبادئ التحليل النفسى) ، ولكن
قابلية السلوك للتفسير لا تعنى أن صاحبه يتصرف تحت تأثير ضرب من « القهر »
أو « الإكراه » Constraint . وليس من تعارض بين القول بالحرية والقول

(1) Ayer : « Freedom and Necessity » ; in "Philosophical
Essays . " , Macmillan , 1965 , pp. 281 — 284 .

بالحتمية ، لأن كل ما يتطلبه مبدأ الحتمية هو الإيمان بأن في الإمكان تفسير أفعال أى مخلوق كائننا من كان . وليس في القول بالحرية ما يقتضى الزعم بأن أفعال البشر هى مجرد «أفعال اتفاقية» تنبثق عن الصدقة المحضة . ولكن الناس قد دأبوا على تصور «الحتمية» بصورة «القوة الملزمة» التى تجبر حدثاً ما من الأحداث على الترتيب بالضرورة على حدث آخر ، فى حين أنه ليس بين الحدثين سوى ضرب من التلازم الواقعى أو الترابط التجريبي . وكثيراً ما يخلط الناس بين الضرورة السببية والضرورة المنطقية ، فيصورون أن «المعلول» متضمن منذ البداية فى «العلة» ، فضلاً عن أنهم قد يفهمون العلاقة السببية فهماً تشبيهاً ، فيخلعون على «العلة» طابع «السلطة» أو «القوة» البشرية التى بمقتضاها يلزم شخص شخصاً آخر . ولكن الواقع أن كل ما يستلزمه مبدأ «العلية» أو «السببية» : أنه حين يقع حدث ما من طراز معين ، فإن حدثاً آخر لا بد من أن يقع أيضاً ، وهذا الحدث الآخر لا بد من أن يكون مرتبطاً بالحدث الأول بمقتضى علاقة زمانية أو علاقة مكانية — زمانية . وليس القول بوجود تعارض بين «الحرية» و «العلية» (أو السببية) سوى مجرد مظهر لسوء فهم الناس لمعاني ألفاظ مثل «ضرورة» و «علة» ... الخ . وأما إذا قيل إن فى تطبيق مبدأ «العلية» على الأفعال البشرية ما قد يوحى بأنها ظواهر تقبل التنبؤ ، فإن آير يرد على هذا الاعتراض بقوله إننا حتى إذا سلمنا بأن أفعالنا قابلة للتنبؤ ، فإن هذا لا يعنى مطلقاً أننا نعمل تحت تأثير «قهر» أو «إكراه» أو «إلزام» . وهكذا يخلص آير إلى القول بأن تحديد الحل الصحيح لمشكلة الحرية يتوقف على تحليل معانى الكلمات التى نستخدمها فى وضعنا لهذه المشكلة ، وفى مقدمتها كلمات «الضرورة» و «الحتمية» و «العلية» و «التنبؤ العلمى» ... إلخ^(١) .

(1) Ayer : «Freedom and Necessity» ; in "Philosophical Essays." , Macmillan , 1965 , pp. 281 — 284 .

مشكلة معرفتنا بذوات الآخرين

كثيراً ما يقال إن خبراتنا « خاصة » Private ، وإنه ليس في استطاعتنا بالتالي أن نعاني خبرات الآخرين على نحو ما يعانونها هم أنفسهم . ويذهب بعضهم إلى حد أبعد من ذلك ، فيقولون إنه حين يشعر شخص ما بالخوف ، ثم يحىء شخص آخر فيشاركه هذا الشعور بالخوف ، فإننا لا نكون في هذه الحالة بإزاء شعور واحد بالخوف ، بل بإزاء شعورين . والسبب في أنني لا أستطيع أن أعرف خبرات أى شخص آخر بطريقة مباشرة هو أنني لا أستطيع — بكل بساطة — أن أمتلك تلك الخبرات . ولو كان لي أن أعاني خبرات الآخرين من الباطن ، لكان على أن أصبح أنا نفسى شخصاً آخر ، مع بقاى في الوقت نفسه من أنا ، وهذا محال ! وتبعاً لذلك فإن القائلين باستحالة معرفة ذوات الآخرين يقررون أن هناك « هوة » تفصل بين الأشخاص ، وأنه مهما يكن من أمر تلك « المشاركة » أو « المعية » التي قد تحدث بين الأفراد ، فإن كلامهم لا بد من أن يظل عالماً مستقلاً قائماً بذاته . ولكن ، لنفترض أن شخصاً آخر غيرى نطق أماًى بهذه العبارة : « إننى أشعر بصداع » ، فإنه ليس ما يمتنى من أن أفترض أنه يعنى بعبارة هذه ما أعنيه أنا نفسى حين أقول « إننى أشعر بصداع » . والواقع أننا إذا سلطنا بأن هذا الشخص يعرف اللغة العربية معرفة سليمة ، فإننا لا بد من أن نفر بأنه حين قال إنه يشعر بصداع ، فإنه لم يكن يعنى بهذه العبارة أن لديه المصادأ في الأسنان ، أو أنه قد شاهد شعباً أو غير ذلك ! وما دامت هناك قواعد للتفاهم اللغوى ، فإنه ليس ما يمنعنا من التوحيد بين معنى العبارة التي ينطق بها صاحبي حين يقول إن لديه صداعاً وبين معنى العبارة التي أنطق بها حين أقول إن لدى صداعاً . وكما أن ثمة سلوكاً خاصاً يقترن في العادة بالعبارة التي أنطق بها حين أقول إن لدى صداعاً ، فإن ثمة سلوكاً مشابهاً يقترن أيضاً بالعبارة التي ينطق بها صاحبي حين يقول إن لديه صداعاً . وليس هناك ما يدفعني إلى

رفض عبارته ، أو تكذيب سلوكه ، اللهم إلا إذا كانت هناك قرائن أخرى تبرر مثل هذا الرفض أو التكذيب .

يبد أن البعض قد يعترض فيقول : إن « الآخر » — مع ذلك — هو وحده الذى يعرف سلوكه الخاص ، وهو وحده الذى يستشعر آلامه الخاصة ، فليس فى وسعى — مهما فعلت — أن أنفذ إلى باطن شعوره ، حتى أتعرف على حقيقة خبراته ، أو أقف على صميم ذاته . وردنا على هذا الاعتراض أن مجرد استخدائى للضائر : « هو ، و « هم ، و « أنت ، و « أتم ، يشهد بأننى لا أستطيع أن أنسب إلى نفسى خبرات الشخص الذى أتحدث عنه ، وبالتالي فإننى — بحكم وضعى الخاص — لا أملك القدرة على وصف تلك الخبرات ، على نحو ما يفصها « هو » . ولكن الواقع أن العبارات الوصفية التى يستخدمها أى شخص فى التعبير عن خبراته الخاصة لا تنطوى فى العادة على أية إشارة صريحة أو ضمنية إلى خبراتى الخاصة ، فليس فى مضمونها الوصفى أية إشارة إلى كونى غير مؤهل (نسبياً) للتحقق منها . وتبعاً لذلك ، فإنه ليس ثمة ما قد يصح تسميته باسم « العبارات المنسوبة على ذوات الآخرين » . صحيح أن هناك عبارات كثيرة تشير فى الواقع إلى خبرات أشخاص آخرين غير خبرات الشخص المتكلم نفسه ، ولكن هذه العبارات نفسها لا تنطوى على أية إشارة صريحة إلى أن ذلك كذلك . ولو أننا اقتصرنا على النظر إلى المضمون الوصفى لأية عبارة ، لكان فى وسعنا أن نقول إنه ليس من شأن أية عبارة أن تلبسنا بشئ عن وجهة النظر التى صيغت ابتداء منها . . . (١) .

ولكن ما الذى يحول بينى وبين إدراك خبرات غيرى من الذوات ؟ أو بعبارة أخرى : ماذا عسى أن تكون تلك « الذات » التى تفصلنى عن غيرى من « الذوات » ؟ يبدو لنا أن الصعوبة الكبرى التى تواجهنا فى هذا الصدد هى أنه ليس ثمة قواعد محددة لتعيين « الخصائص » : Properties التى يمكن

(1) Ayer : " One's Knowledge of Other Minds " ; Ibid . , pp. 210 — 211 .

اعتبارها جوهرية لكي يكون شخص ما هو هذا الشخص المعين ، لا أى شخص آخر . وحين يفكر أى فرد منا في الصفات التي يعدها بمثابة المقومات الأساسية لشخصيته ، فإنه قد لا يملك تحديد هذه « الخصائص » على وجه الدقة ، نظراً لأنه يستطيع أن يتصور نفسه في مكان آخر أو في عصر آخر أو أصغر سناً عما هو بالفعل . إلخ . والظاهر أن في وسعنا أن نرفع عن أى شخص (عن طريق التخيل) ما شئنا من صفات ، دون أن نقع في تناقض ، وإن كنا لا نستطيع أن نستمر في هذه العملية إلى ما لا نهاية ، بل لابد من أن نصل إلى نقطة يكف عندها هذا الشخص على أن يكون هو نفس الشخص ! ولكن تحديد هذه النقطة ، أعنى اتخاذ قرار بأن هذه المجموعة المعينة من الصفات أو الخصائص ضرورية لا سبيل إلى الاستغناء عنها ، إنما هو أمر تصفى إلى أبعد حد . والحق أننا نستطيع بعض صفات الشخص باعتبارها « ثابتة » ، فنستصور عنده إمكان اعتبار الصفات الأخرى « متغيرة » ، ثم نعود فنختار مجموعة أخرى من « الثوابت » ، فتصبح الصفات الأولى التي اعتبرناها من قبل خصائص ثابتة ، بمثابة « متغيرات » يمكن تنويعها ، وهلم جرا .

وليس من شك في أنه لا يمكن أن يقوم تشابه تام بين أى شخصين ، ولكن من المؤكد أنه حيناً يلعب أحد الشخصين إلى الآخر « خبرة باطنية » ، سواء أكانت فكرة أم عاطفة ، فإن الأساس العقلي الذي يستند إليه في هذه العملية هو علمه بأن هذا الشخص يملك « صفات » أو « خصائص » أخرى . ومعنى هذا أن هناك علاقة مطردة بين امتلاك تلك الصفات أو الخصائص من جهة ، ومعاناة هذه الخبرة أو تلك من جهة أخرى . فأننا أمنتج مثلاً أن صديق يعانى ألماً ، نظراً لحالة أسنانه ، أو حالة جهازه العصبي ، أو لأنني اختبرت في صميم تجربتي الخاصة ارتباط هذه الخصائص بحالة الشعور بالألم . وليست هناك خصائص أو صفات لا أستطيع — مبدئياً — أن أختبرها في صميم تجربتي الخاصة ، حتى وإن كانت هناك في الواقع صفات شاذة قد لا أملك بالفعل اختبارها . والحق أنني حين أقول عن صديقي إنه « شخص » ، فإنني لا أصفه

بشيء أكثر مما لو قلت إنه يملك بعض الصفات أو الخصائص . وطالما كانت
سائر خصائص « الشخص » الأخرى لا تمنعني من اقتراض صدقه في قوله
بأنه يتألم ، فليس ما يحول بيني وبين القول بأنني أعلم حقاً أنه يتألم . وحتى حين
أكون بصدد « صفة » أو « خاصية » لا أمتلكها أنا نفسي ، فإنه ليس ثمة سبب
منطقي يمنعني من اختبار درجة ارتباط تلك الصفة بصفات أخرى . ومن هنا
فإنني حين أنسب إلى أي شخص آخر هذه الخبرة أو تلك ، فإنني في الحقيقة
أربط صفة ما من الصفات بمجموعة أخرى من الصفات التي سبق لي اختبارها .
وأنا لا أنقل في هذه الحالة من خبرتي الخاصة من حيث هي كذلك إلى خبرته
الخاصة من حيث هي كذلك ، بل من واقعة كون بعض الصفات أو الخصائص
قد وجدت مترابطة في سياقات متعددة إلى النتيجة القائلة بأن هذا الارتباط
سوف يظل قائماً في سياق آخر . وآير يرى أننا هنا بإزاء نمط عادي من
أنماط الاستدلال الاستقرائي ، فهو لا يرى مانعاً من القول بأن معرفتنا لذوات
الآخرين معرفة عقلية تستند إلى أسس منطقية سليمة^(١) .

نظرة عامة إلى فلسفة آير

تلك لمحة سريعة عن بعض المشكلات الفلسفية التي اهتم آير بالتحوض فيها
في طائفة من دراساته المتأخرة . والظاهر أن فيلسوفنا قد فطن إلى أن التجربة
البشرية أوسع بكثير من كل تلك التحليلات اللغوية والأحكام التقريرية التي
طلما قصر عليها الوضعيون المنطقيون كل اهتمامهم ، فلم يلبث أن راح يواجه
مشكلات الفلسفة التقليدية بسلاح « التحليل المنطقي » ، آملاً من وراء ذلك
بلوغ أقصى درجة ممكنة من « الوضوح » حول طائفة من هذه المشكلات .
ونحن نعرف كيف ذهب آير في كتابه الأول : « اللمة ، والصدق ، والمنطق » ،
إلى اعتبار القضايا الفلسفية مجرد قضايا « أخوية » ، وكيف حمل على العبارات

(1) Ayer : "One's knowledge of other minds" ; *Ibid.* , 1965 ,
pp. 213 — 214 .

الميتافيزيقية بوصفها « أشباه قضايا » أو « قضايا زائفة » ، ولكن من المؤكد أن تطور آير الروحي قد حدا به إلى التنازل عن الكثير من هذه الأحكام الجائرة التي كان قد أصدرها على الفلسفة بصفة عامة ، والميتافيزيقا بصفة خاصة . ولئن كان آير قد ظل متمسكا بموقفه السابق المتعلق بالأحكام الأخلاقية ، فبقي على رأيه في ضرورة اعتبارها « انفعالية » لا « وصفية » ، كما ظل مهتماً على وجهه نظره الوضعية في رفض شتى الأحكام المعيارية ، إلا أنه قد اعترف صراحة بأن في تفسير الأحكام الأخلاقية « على أنها مجرد تعبيرات عن انفعالات الاستحسان أو الاستمجان ضرباً من التبسيط الذي قد لا يتخلو من تشويه . وربما كان من بعض مزايا الروح الفلسفية المخلصة التي اتسم بها آير في كل دراساته المنطقية والفلسفية هذه الأمانة النادرة التي طالما حدث به إلى العدول عن آراء سابقة كان يستعد مخلصاً بأنها صحيحة ، ثم لم يلبث أن تتحقق من ثباتها أو قصورها أو عدم كفاية الأدلة التي ارتكزت عليها . ولعل هذا ما قد يبرر القول بأن آير نفسه قد تكفل بتحطيم تلك الإطارات الضيقة التي أرادت الوضعية المنطقية أن تحبس التفكير الفلسفي كله في نطاقها . . .

وأما إذا أمعنا النظر إلى الطريقة التي طالج بها آير بعض مشكلات الفلسفة التقليدية ، فإننا لن نملك سوى الاعتراف له بالدقة المنطقية الصارمة والحرص الشديد على التزام الوضوح . ولكن بعض الحلول التي توصل إليها آير قد لا تخرج عن كونها حلولاً لفظية صرفة ، كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى التفرقة التي أقامها بين « العلية » و « الضرورة » ، على أساس القول بأن الفعل الحر « فعل خاضع للعلية » ولكنه ليس فعلاً ضرورياً . ولا شك أن وضع كلمة « قهر » أو « إكراه » في مقابل كلمة « حرية » أو « اختيار » لا يكفي لبيان نوع العلاقة القائمة بين « الحرية » و « العلية » ، أو بين « الحرية » و « الحتمية » . وأما فيما يتعلق بمشكلة معرفتنا لوجود غيرنا من الذوات ، فإننا نحسب أن الحل الذي قدّمه آير لهذه المشكلة لا يزيل عن كونه صورة معدلة من صور الدليل التقليدي القائم على الحكم بالذات أو التناظر . ولسنا نظن أن مفهوم « الصفات »

أو « الخصائص » ، الذى ارتكن إليه آير فى حله لهذه المشكلة ، مفهوم واضح :
يمكن الاعتماد عليه مثل هذا الاعتماد الكلى ولا شك أن مفهوم « الشخص »
البشرى لا يمكن أن يرتد بأسره إلى مجموعة من « الصفات » أو « الخواص » .
كأنه ما كانت تلك الخواص أو الصفات ! وأخيراً لا يسعنا سوى أن
نقول إن آير الذى بدأ وضعياً منطقياً ، ثم تطور فأصبح فيلسوفاً تحليلياً ،
قد انتقل فى الحقيقة من مرحلة كان فيها تجريبياً متطرفاً ، إلى مرحلة أصبح
فيها منطقياً متطرفاً ، وهكذا كان انتقاله من « فلسفة بلا مشكلات » إلى
« مشكلات بلا فلسفة » ، اللهم إلا إذا قلنا إن الفلسفة هى هذا « التحليل
المنطقي » اللفظي !!

الفلسفة الفنونولوجية

إدموند هوسرل

(١٨٥٩ - ١٩٢٨)

١ - فلسفة الظواهر بين « المنهج » و « المذهب »

إذا كنا قد التقينا لدى فلاسفة التحليل ودعاة الوضعية المنطقية بمحاولات عديدة من أجل إحالة « الفلسفة » إلى « علم » ، وإفساح المجال أمام الدراسات المنطقية واللغوية ، فإننا لن نعدم لدى إدموند هوسرل محاولة أصيلة من أجل جعل الفلسفة علماً دقيقاً صارماً ، واهتماماً كبيراً بالكثير من المسائل المنطقية واللغوية ، خصوصاً ما دار منها حول « المعنى » و « العملية الإشارية » ، و « السياططبيق » ... الخ . وليس من شك في أن هوسرل أهمية كبرى في تاريخ الفلسفة المعاصرة : لا لأنه قد وسع بطابعه عدداً غير قليل من التيارات الفلسفية المعاصرة لحسب ، بل لأنه قد نجح أيضاً إلى حد كبير في وضع منهج فلسفي جديد ، ألا وهو المنهج الفينومولوجي . ولم يكن هوسرل مجرد فيلسوف عادي ، بل لقد كان عبقرية فكرية هائلة ، فكان نشاطه الفيلسوفي جهداً متصلاً لم يعرف الإعياء يوماً طريقه إليه ، وكان إنتاجه الفكري تحليلاً عقلياً نفاذاً استمر صاحبه ينقحه ويعمقه أكثر من نصف قرن ! والحق أنه ليس أصغر على مؤرخ الفلسفة المعاصرة من الكتابة عن « فلسفة الظواهر » : فإن رائد هذه الحركة قد قدم لنا فلسفته بطريقة تكنيكية دقيقة ، فضلاً عن أنه هو نفسه قد عدل من مذهبه أكثر من مرة . وعلى الرغم من أن هوسرل — باعتباره كاتباً فلسفياً — يعد نموذجاً يحتذى في دقته وصرامته ، إلا أن قراءة أعماله الفلسفية عمل شاق جهيد ، لا لعسر اللغة التي يستخدمها ، بل لعسر الموضوع الذي يعالجه . وقد يكون من الممكن أن نشبه هوسرل بأرسطو من بعض الوجوه ، ولكننا هنا بإزاء « أرسطو جديد » قد وقع تحت تأثير التراث المدرسي ، كما خضع لبعض المؤثرات السكانية الجديدة ، فضلاً عن تلبذه على

يد برتانو Brentano صاحب « فلسفة الماهية »^(١) . وإذا كان في استطاعة مؤرخ الفلسفة المعاصرة أن يدرج مفكرين مثل برجسون أو رسل أو مور أو أيتهدا وغيرهم تحت اسم بعينه أو أسماء بعينها ، فإنه قد يجد صعوبة كبرى في أن يقول عن مذهب هوسرل إنه واقعي أو مثالي ، خصوصاً وأن صاحب « فلسفة الظواهر » قد قدم لنا منهجاً فلسفياً أصيلاً لا يصح اعتباره واقعياً أو مثالياً . وإذا كان بعض المؤرخين قد حاولوا أن يرجعوا كل مذهب هوسرل إلى « واقعية الماهيات » التي كانت هي كل ما عرفه النقاد عنه حتى عام ١٩٣٠ ، فإن انتشار باق كتبه من بعد ، وفي مقدمتها كتاب « الأفكار » وكتاب « التأملات الديكارتية » قد حل البعض على جذب هوسرل نحو ضرب من « المثالية » ، ألا وهي المثالية المتعالية (أو الترنسندنتالية) . والحق أنه ليس لفلسفة هوسرل طابع مكتمل محدد : فإن هذه الفلسفة قد اتخذت لنفسها منذ البداية طابع « البحث المستمر » الذي يجزع من كل مذهبية متحجرة ، وينفر من كل تنسيق دوجماتيقي . ونحن نعرف كيف أن عملية نشر مخطوطات هوسرل لا زالت قائمة على قدم وساق ، فليس في وسعنا أن نقنع بما نشر حتى الآن من أعماله ، بل لا بد لنا من أن نسلم بأن أحداً لا يعرف حتى الآن ماذا كانت « الكلمة الأخيرة » في فلسفة هذا العملاق الفكري الهائل الذي كان يعد نفسه دائماً مجرد « مبتدئ » في عالم التفكير الفلسفي !

سيرة هوسرل وإنتاجه الفلسفي

ولد إدموند هوسرل بمقاطعة مورافيا عام ١٨٥٩ . وقد تنبذ في شبابه على برتانو بمدينة فينا في الفترة من عام ١٨٨٤ إلى عام ١٨٨٦ ؛ وكان برتانو خصماً لدوداً لكل نزعة مثالية فتشبع هوسرل في شبابه بالروح الواقعية . وقد اتجه اهتمام هوسرل — بآدى ذي بده — نحو الدراسات الرياضية ، فكانت رسائله

(1) Bochenksi : " La Philosophie contemporaine en Europe . " , 1967 , Payot , Petite Bibliothèque , No 7 , p. 110 .

للدكتوراه عن « نظرية حساب المتغيرات » (عام ١٨٨٣) . ثم اشتغل فيلسوفاً بالتدريس في جامعة هال Halle حيث أصدر الجانب الأكبر من مؤلفاته الأولى ؛ وانتقل منها بعد ذلك إلى جامعة جوتنجن عام ١٩٠٦ حيث شغل كرسي الفلسفة حوالي عشر سنوات ، ثم توجه بعد ذلك إلى جامعة فريبورج حيث ظل يشغل كرسي الفلسفة بها من عام ١٩١٦ إلى عام ١٩٢٨ حين أحيل إلى التقاعد . وكان هوسر باحثاً حراً آمن بالاستقلال الفكري وضرورة احترام حرية التعبير ، فلم يشأ أن ينضوي تحت لواء النازية ، بل ظل محتفظاً بحريته الفكرية ، حتى بعد سيطرة الفاشية النازية على الفكر الألماني . ومن هنا فقد اعتبره بعض « الأريين » الذين أخذوا عنه ، مجرد « مخرف عجوز » ، بينما رفض هو — حتى آخر نسمة من حياته — أن يتنازل عن حرته الفكرية ، أو أن يذعن لأية سلطة سياسية استبدادية . وكانت وفاته عام ١٩٣٨ بعد حياة طويلة مليئة بالنشاط والعمل ، حافلة بالبحث والدراسة^(١) . . .

وقد ترك لنا هوسرل إنتاجاً فلسفياً ضخماً لعل أهمه : « فلسفة الحساب » (سنة ١٨٩١) ، وهو الكتاب الذي انتقده فريجه ووجه إليه الكثير من المآخذ ، و « مباحث منطقية » (الذي ظهر الجزء الأول منه عام ١٩٠٠ ، والجزء الثاني عام ١٩٠١) ، ثم مقالاته المشهورة عن « الفلسفة بوصفها علماً دقيقاً صارماً » (سنة ١٩١٠) ، ثم كتابه الضخم : « أفكار : مدخل عام إلى علم ظواهر خالص » (سنة ١٩١٣) ، ثم مقالاته المشهورة عن « الفينومولوجيا » بدائرة المعارف البريطانية عام ١٩٢٧ ، ثم كتاب « ظواهر الوعي الباطن بالزمان » (عام ١٩٢٨) ، ثم كتاب « المنطق الصوري والمنطق الترسندنتالي » (عام ١٩٢٩) ، ثم كتاب « التأملات الديكارتية » (سنة ١٩٣١) ، ومقاله عن « أزمة العلوم الأوربية » (سنة ١٩٣٦) ، وأخيراً كتابه « التجربة والحكم » الذي ظهر عام ١٩٣٩ (أي بعد وفاته بعام واحد) . وهوسرل أيضاً دراسات

(1) Cf. Weber & Huisman : "Tableau de la Philosophie Contemporaine" , Fischbacher , Paris , 1957 , p. 340.

أخرى عديدة لم يتم نشرها حتى الآن ، وإن كان معهد الدراسات الموسولية بجامعة لوفان قد أخذ على عاتقه مهمة طبعتها أولاً بأول ، وهو يقوم الآن بترتيبها وتصنيفها تمهيداً لنشرها ضمن مجموعة وثائق هوسرل الكاملة .

وعلى الرغم مما في هذه التأخرات من صعوبات فنية واصطلاحات دقيقة ، إلا أنها تمتاز بنصاعة فكرية هائلة ، وتسلسل منطقي محكم ، ومنهج فلسفي صارم ، ونزاهة فكرية لا تغاير لها . ومع ذلك ، فقد كان هوسرل نفسه يشكو من الهكوى من أن عدداً غير قليل من ورثي الفلسفة (حتى من بين تلاميذه أنفسهم) قد أساءوا فهم مذهبه ، فضلاً عن أن الشراح قد اختلفوا فيما بينهم حول تأويل العديد من آرائه . ولكن الذي لا شك فيه أن هوسرل قد اتخذ نقطة انطلاقه في البحث الفلسفي من الرياضيات ، ثم عمد بعد ذلك إلى وضع منهج موضوعي ذهني ، وحاول من بعد أن يطبق هذا المنهج على الوعي أو الشعور ، فاتته في خاتمة المطاف إلى صورة منقحة من صور « المثالية » .

الروح العامة لفلسفة الظواهر

ليس من السهل أن نجد تعريفاً جامعاً مانعاً للفنومولوجيا ، ولكننا قد نستطيع أن نقول بصفة عامة إنها منهج يتحصر في وصف الظاهرة ، أو في وصف ما هو « معطى » على نحو مباشر . ولعل هذا ما عناء هوسرل نفسه حينما كتب يقول : « إن الفنومولوجيا وصف خالص لمجال عايد هو مجال الواقع المعاش (أو الخبرة من حيث هي كذلك) ، ولذا هي التي تتمثل في هذا المجال . » وقد عاد هوسرل فقرر في المقال الذي كتبه لدائرة المعارف البريطانية أن كلمة « فنومولوجيا » تشير إلى منهج جديد في الوصف الفلسفي . ألا وهو ذلك المنهج الذي يهدف إلى إقامة « نظام سيكولوجي أولي *apriori* » يكون بمثابة ركيزة متينة لإقامة دلم نفس تجريبي من جهة ، ولوضع فلسفة كلية شاملة تكون بمثابة « معيار » لفحص منهجي لسائر العلوم من جهة أخرى .^(١)

(1) *Encyclopedia Britannica* , Ed. London , 1963 , vol. XVII , Article « Phenomenology » , by E. Husserl .

والفنونولوجيا تريد للفلسفة أن تصبح علماً دقيقاً محكاً ، أو دراسة وصفية
محضة ، ففى لهذا تأخذ على الفلسفة الكلاسيكية اهتمامها بالتركيبات العقلانية
القائمة على مفاهيم مجردة ، كما تعيب على الكثير من فلاسفة الماضى اهتمامهم
بتحليل المفاهيم النفسية الباطنية وكأنها هى مجرد حالات ذاتية مستقلة تشير
إلى عالم شخصى قائم بذاته . وحينما يدعو هوسرل الفلاسفة إلى الاقتصار على
دراسة الظواهر فإنه لا يعنى بهذه الكلمة سوى تلك المعطيات أو الوقائع التى
تبدو للوعى أو الشعور ، فالفنونولوجيا تريد أن ترتد إلى عالم « المعطيات »
أو عالم « الأشياء » ، لى تتعرف على « هذا ، الذى ندركه ، أو نستشعره ،
أو نتعقله ، أو نفكر فيه » ، أو نتحدث عنه ، دون أن نعلم إلى وضع فروض
أو تقديم تفسيرات . ومن هنا فإن هوسرل يريد للفنونولوجيا أن تضرب صفحاً
عن علوم الطبيعة ، وأن تتخلى فى الوقت نفسه عن كل نزعة تجريبية ، لى
تقتصر على الدراسة الوصفية البحتة لوقائع الفكر والمعرفة ، على نحو ما نحبها
فى صميم وعينا . ومعنى هذا أن « فلسفة الظواهر » لا تتخذ من أية نظرية من
نظريات المعرفة نقطة انطلاق لها ، بل هى ترفض كلا من الواقعية والمثالية ،
لى تبحث من جديد عن « فلسفة أولى » تكون بمثابة « علم البدايات » (على
حد تعبير هوسرل نفسه)^(١) .

صحيح أن الفنونولوجيا قد لا تخرج عن كونها تأملاً أصيلاً فى المعرفة ،
أو محاولة عقلية من أجل معرفة المعرفة ، ولكن من المؤكد أنها حين تأخذ
على عاتقها أن تكشف لنا عن معنى المعرفة ، فإنها ترتد بنا إلى تلك الحالة
الأولية السابقة على كل معرفة ، ألا وهى حالة « اللا معرفة » ، أو على الأصح
« ما قبل المعرفة » . ولا غرو ، فإن الفنونولوجيا تحاول الارتداد إلى ما وراء
جمال الأحكام والتصورات ، من أجل العودة إلى مجال أسبق ، ألا وهو نطاق
الجبرى الخالص للخبرة المعاشة من حيث هى كذلك ، آله من وراء ذلك

(1) Husserl : "Ideas ; General Introduction to Pure Phenomenology." , p. 28 .

الوصول إلى الكشف عن مضمون هذا المجرى الشعوري البحث . وهو سرل يشبه ديكارت من حيث إنه يريد أن يصل إلى تلك « اللغة » أو ذلك « اللوغوس » الذى يكون هو الكفيل بالقضاء على كل شك أو ارتياب . ولهذا فإن أمل ديكارت (ومن بعده لينتس) فى الوصول إلى « رياضيات كلية » قد تجدد ثانية على يد هوسرل . وعلى الرغم من أن فلسفة الظواهر تسير كائناً فى رفضه لكل مذهبية ميتافيزيقية ، إلا أنها تريد فى الوقت نفسه أن تقيم شروط العلم على أسس جديدة . وأن تكن الفنونولوجيا على وعى تام بأن معرفة العصر الحديث قد تحققت على صورة « علم تجريبي » ، إلا أنها تطمع فى الوصول إلى تحديد تلك الركيزة التى تستند إليها مثل هذه المعرفة العلمية . ولكن ، على حين أن كائناً قد بحث عن الشروط « الأولية » للمعرفة ، فافترض سلفاً وجود حل معين لمشكلة المعرفة ، نجد أن هوسرل يرفض التسليم بمثل هذا الفرض ، وبذلك يقدم لنا الدليل على أن الفنونولوجيا محاولة أصيلة ذات طابع تساؤلى جذرى ، وبالتالي فإنها فلسفة متفتحة مرة غير مكتملة . وبينما بقيت معظم الفلسفات الأخرى فلسفات تفسير أو تحليل ، نجد أن فلسفة الظواهر قد ظلت حتى النهاية فلسفة معنى أو دلالة .

وقد يبدو — لأول وهلة — أن فلسفة هوسرل بأكملها قد انحصرت فى عملية البحث عن منهج فلسفى ، والرغبة فى توضيح معالم هذا المنهج ، وكأن ليس ثمة « مذهب » ، فنونولوجى على الإطلاق ! ولكننا لو سلطنا بهذا الرأى ، لكننا كمن يقول إن ديكارت لم يكتب سوى الجوايز الأولين من المقال عن المنهج أو أنه لم يسطر حرفاً واحداً بعد التأمل الثانى من تأملاته الميتافيزيقية ، أو كمن يقول إن كائناً لم يكتب شيئاً بعد « نقد العقل الخالص » و « التهديدات لكل ميتافيزيقا مقبلة . . . » . ولكن الواقع أن هناك مذهباً فيونونولوجياً ، وإن كان هذا المذهب لم يظهر إلا متأخراً ، أعنى أنه قد كان بمثابة ثمرة ناضجة جاءت بعد سنوات طويلة من البحث المنهجى (إذ قد ظل هوسرل يشرح منهجه الفنونولوجى قرابة ثلاثين سنة أو أكثر) . وعلى حين أن معظم

الفلاسفة التاليين على هوسرل قد رفضوا هذا المذهب ، فإن عدداً غير قليل منهم — ومن بينهم فلاسفة الوجودية على الخصوص — قد أخذوا بالمنهج الفينومولوجي ، كما اصطلمه آخرون في بعض مجالات العلوم الإنسانية .

وربما كان أعجب ما في فلسفة هوسرل أن صاحبها قد انطلق من نقد النزعات السيكلوجية المتطرفة ، والاتجاهات النفسية المتعددة ، مؤكداً ضرورة الأخذ بالاتجاه المنطقي الذي يقول باستقلال الأشكال المنطقية عن المضمون الفعلي للأفكار ، وهو ما حدا بالبعض إلى اعتباره أفلاطوني النزعة ، إلا أنه لم يلبث أن عاد في تأملاته الديكارتية وأفكاره عن الفينومولوجيا (الجزء الثاني والثالث) إلى فلسفة « ترنسندنالية » . وحسبنا أن نعود إلى الدور الذي نسبته هوسرل في مقاله عن « أزمة العلوم الأوروبية » إلى كل من ديكارت ، وهيوم ، والفلاسفة التجريبيين الإنجليز بصفة عامة ، ثم كانط ، لكي نتحقق من التغير الكبير الذي طرأ على وجهة نظر هوسرل إلى مشكلة المعرفة .

والحق أن النشاط الفلسفي الذي اضطلع به هوسرل لا يمكن أن يفهم إلا باعتباره نقداً للمعرفة : أعنى للعلوم التي كانت قائمة في عصره ، ولطرائقها الخاصة في المعرفة ، مع رغبة عارمة في البحث عن أساس متين لمعرفة جديدة ، ولعلم فلسفي بمعنى الكلمة : علم يملك وعياً تاماً بعشئ المسائل التي يطرحها ، وكافة المشكلات التي ينشأ حلها ، وبذلك إدراكاً صحيحاً مدى شرعية الدعاوى التي يتطلبها ، وبالتالي معنى الجهد الذي يقوم به . ومن هنا فإن السؤال الحقيقي الذي طالما حرص هوسرل على الإجابة عنه هو : ماذا تعني المعرفة ؟ أو ماذا عسى تكون معرفة الحقيقة ؟ أو ما الذي يمكن أن يكفل لنا البداهة الشاملة ، واليقين المطلق ، والبيئة القاطنة ، المحققة لكل مطالب الذهن ؟ وليس من شك في أن هذا السؤال يعيد إلى أذهاننا سؤال ديكارت أو كانط ، وإن كانت حالة العلم والفلسفة في عصر هوسرل مختلفة كل الاختلاف عن حالة العلم والفلسفة في عصر ديكارت أو في عصر كانط . ولكن على حين أن ديكارت قد رفض كل المعارف التي كانت قائمة في عصره ، بينما راح كانط

يمقد مقارنة بين المعرفة الرياضية والمعرفة الميتافيزيقية لكي يعلن بعد ذلك تفاهة هذه المعرفة الأخيرة ، نجد أن هوسرل قد أراد لنقده أن يكون أشد أصالة وأعمق مدى ، فانطلق من نقد النزعات النفسانية المتطرفة وغيرها من النزعات البرجماتية والارتيائية والنسبية ، إلى مجالات أوسع وأعمق وبدأ رويداً ، حتى امتد بنقده إلى الأصول الأولى للعلم بصفة عامة .

نقد الفينومولوجيا للنزعات الاسمية

وقد قدم لنا هوسرل في كتابه « مباحث منطقية » نقداً كثيفاً للنزعات الاسمية ، سواء اتخذت هذه النزعات لنفسها طابع « الفلسفة التجريبية » أم طابع « الفلسفة السيكلوجية » ، الخ... والواقع أن الفلاسفة الاسمين — منذ عهد لوك وهوم حتى نهاية القرن التاسع عشر — وقد نظروا إلى القوانين المنطقية على أنها مجرد تعميمات تجريبية واستقرائية ، على غرار تعميمات العلوم الفيزيائية والطبيعية ، كما اعتبروا « السكلى » مجرد « تمثيل تخطيطى »^(١) . وأما هوسرل فإنه يريد أن يبين لنا أن القوانين المنطقية ليست بأى حال من الأحوال مجرد « قواعد » ، وأن المنطق ليس « علماً معيارياً » على الإطلاق ، وإن كان يصلح — مثله في ذلك كمثل غيره من العلوم النظرية — دعامه لمذهب معيارى . والحق أن القانون المنطقى لا ينبئنا بشئ عما ينبغى أن يكون ، بل هو يحددنا فقط عما هو كائن فى صميم الوجود . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول : إن قانون التناقض لا ينص على أن من غير الممكن إصدار حكمين متناقضين أو النطق بعبارتين متناقضتين ، بل هو ينص فقط على أنه لا يمكن أن تكون لشيء واحد بعينه خاصيتان متناقضتان فيما بينهما . ثم ينتقل بعد ذلك صاحب الفلسفة الفينومولوجية إلى النزعة السيكلوجية المتطرفة ، فيحمل عليها حملة شعواء ، نظراً لأنها تريد أن تجعل من المنطق مجرد فرع من فروع علم النفس ، وكأن الماهية الذهنية لاية قضية من القضايا المنطقية يمكن أن

(1) Représentation schématique .

ترتد إلى البواش الذاتية التي صاحبها ، أو كأن «معنى» أية عبارة من العبارات لا يملك أى استقلال بالنسبة إلى مجرى الشعور الذي اقترن به ! ولو كانت النزعة السيكلوجية على حق ، لكان للقوانين المنطقية نفس الطابع الغامض المبهم الذي تلمس به القوانين السيكلوجية ، وبالتالي لصارت مجرد قوانين احتمالية تفترض سلفاً وجود «الظواهر النفسية» وهذا محال . وبما لذلك فإننا لا بد أن نسلّم بأن القوانين المنطقية تنتمى إلى نظام آخر مختلف كل الاختلاف ، ما دامت هذه القوانين — بطبيعتها — قوانين مثالية أولية (أى سابقة على التجربة) : *a priori* . هذا إلى أن النزعة السيكلوجية تفهم معنى القوانين المنطقية تشويهاً بالغا : لأنه ليس لهذه القوانين أى شأن بالفكر والحكم وما إلى ذلك ، بل هى قوانين تنصب على شيء أو أشياء ذات صبغة موضوعية . وآية ذلك أن موضوع المنطق ليس هو الحكم المعنى الذي يصدره شخص ما ، بل هو مضمون هذا الحكم ، أو دلالة أعنى ذلك «المعنى» الذى ينتمى إلى عالم مثالى ، أو يندرج تحت نظام ما هوى ثم ينتقل هو سرل بعد ذلك إلى النزعة الاسمية فيحمل على نظرتها الخاصة إلى «التجريد» ، ويبين لنا أنه لا شأن للكل على الإطلاق بما يسمونه «التثليل العام» . ونحن حين ندرك مثلاً أى حد من الحدود الرياضية ، فإن ما «تتمثله» فى هذه الحالة ليس هو بيت القصيد . وقد بقى لك وهبوم وأتباعهما عاجزين عن فهم «الافكار — الموضوعات» فجعلوا من «الكل» مجرد «صورة ذهنية» قاصرة ، فى حين أن «الكل» هو فى الحقيقة موضوع من نوع خاص ، موضوع يملك «مضمونا» مثالياً كلياً^(١).

(1) Bochenski : "La Philosophie Contemporaine en Europe."
Paris, Payot, 1947, p. 112.

هل تكون الفينومولوجيا « فلسفة ماهيات » ؟

كما تقدم يتبين لنا أن للنطق — في نظر هوسرل — مجالاً خاصاً ، ألا وهو مجال المعاني أو الدلالات . والواقع أننا حينما ندرك معنى أى اسم أو أية صفة ، فإن ما يعبر عنه هذا الحد أو ذاك لا يمكن أن يعد — بأى حال من الأحوال — جزءاً من الفعل المقابل الذى يضطلع به الذهن ، وإنما نحن هنا بإزاء « دلالة » تمثل « العنصر الثابت » الذى يظل باقياً في وجه الكثرة اللامتناهية من الخبرات الفردية . وهنا تظهر الثورة الكبرى التى أحدثتها الفينومولوجيا في عالم الفلسفة ، حينما اكتشف منذ البداية ثراء مفهوم « الدلالة » لمحاولة أن تضع « فلسفة المعنى » في مقابل فلسفة التفسير بالعلّة . والحق أنه حتى حينما يظهرنا التحليل العلى أو التكويني على أن هذه « الصورة » Eidos أو تلك يمكن أن ترد في الواقع إلى اعتبارات تهريرية صرفة ، فإن من المؤكد مع ذلك أن الفعل الذى تشتمل عليه هذه العملية التحليلية نفسها يخفى وراءه معنى شائماً يدركه المحلل حين يتعمق تلك « الصورة » أو « الماهية » بوصفها صورة خالصة ، مستقلة عن أية عرضية حادثة أو أية زمانية أكيدة . وتبعاً لذلك فإنه لا بد من إقامة علم جديد تكون مهمته الكشف عن « الماهيات » ، أو الوقوف على دلالات الأفعال التى بمقتضاها يتم وضع « المعطيات » أو « موضوعات الشعور » . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الفينومولوجيا هى أولاً وقبل كل شيء « ماهيات »^(١) . والماهية عند هوسرل إنما هى الشرط الضرورى للوجود : فهى بناء أساسى يتميز عن كل من « الصورة النوعية » و « المفهوم » ، نظراً لأنها تملك من « المثالية » Idéality و « الثبات » ما يجعل منها موضوعاً لعلم حقيقى . ولا سبيل لنا إلى بلوغ « الماهية » ، إلا إذا حاولنا استبعاد الصفات (أو المحمولات) العرضية للموضوع ، من أجل الكشف عن تلك الصفات التى يؤدى نحوها إلى اختفاء الموضوع نفسه .

(1) Cf. Levinas : " La théorie de l'intuition dans la phénoménologie , Paris , Alcan , 1950 , Ch. I.

ولكن لما كان من غير الممكن لهذا « المحو » أن يتحقق من خلال تجربة واحدة فإنه لا بد لنا من أن نعدد — ولو على سبيل التخيل — تلك المظاهر المتنوعة التي يبدو لنا « الموضوع » على نحوها ، حتى نقف على ما يظل منها قائماً ، أو يبقى ثابتاً ، على الرغم من كل تغير . وحينما نصل إلى هذا « الباقي » الذي لو حذف ، لآدى حذفه إلى القضاء على الموضوع نفسه ، فهناك نكون قد شرعنا في تحديد « الماهية » . ومعنى هذا أننا هنا بإزاء منهج جديد نستطيع عن طريقه أن نقف على صميم بناء الماهية ، ألا وهو « منهج التغير التخيلي » أو منهج « التنوع الحرفي نطاق الخيلة » . وهنا تنكشف لنا علاقات جديدة بين « المجرد » و « الجسم » أو « المعنى » ، فنجد هوسرل يقرر أن الصفات العرضية التي تتلبس بالموضوعات إنما هي وحدها « المجردة » ، نظراً لأنه ليس من شأنها أن تظل باقية ثابتة ، فهي بالتالي « تجريدات » ، لا يمكن أن تعد أساسية جوهرية أو هي — على حد تعبير هوسرل — مضمائين ناقصة أو مفتقرة ، وأما الماهيات — على العكس من ذلك — فهي « حقائق عينية » تظل قائمة ، ونعبر عن « وقائع مستقلة » أو « مضمائين حقيقية » قائمة بذاتها . ومن هنا فإن هوسرل يؤكد أن الماهية ليست « حقيقة مجردة » ، بل « حقيقة عينية » ، إن لم نقل بأنها تملك مضموناً يمكن أن يكون مادياً . وعلى الرغم من أن هوسرل يقول بنوع من الخدس أو العيان الذي يمكن عن طريقه رؤية تلك الماهيات ، إلا أنه لا ينسب إلى هذا الخدس طابعاً مباشراً ، بل هو يرى فيه « نقطة وصول » وينتهي إليها المرء بعد استعداد طويل وببحث شاق ، فينسب بذلك إلى التفكير أو التأمل . دوراً هاماً في عملية إدراك الماهيات . ولئن كان البعض قد شاء أن يقرب خدس هوسرل من خدس برجسون (على اعتبار أن كلا منهما لا يخلو عن طابع ذهني أو تأملي) — إلا أن « الخدس الهوسرلي » لا ينصب على « الزمان » ، كالخدس البرجسوني ، بل هو خدس ينصب على « ماهيات خارجة عن الزمان » . وهل حين أن فلسفة برجسون قد بقيت فلسفة ديناميكية ترفض شتى الأفكار الجامدة والتصورات المتحجرة ، نجد أن رؤية الماهيات عند هوسرل قد اقترنت بضرب من العودة إلى الثبات أو عدم القابلية للتغير :

يبد أن بيت القصيد في الفينومولوجيا ليس هو هذا المنهج الذي أراد هوسرل أن يضعه للوصول إلى الماهيات ، بل هو نظرية « التحقق » التي أراد هوسرل من ورائها توفير البيانات اللازمة أو البدايات المطلوبة لتحقيق الحدس الذهني . فليست البدايات في رأى صاحب الفينومولوجيا « ضماناً » يكفل الحقيقة ، بل هي مجرد علامة أو قرينة على الحقيقة ؛ علامة أو قرينة تقبل التعديل والتصحيح والنقد والتكملة المستمرة . ولما كان جوهر عملية التفكير — في نظر هوسرل — إنما هو القصد أو التصويب : بمعنى أن الفكر يتجه دائماً نحو موضوع عال على الفعل الذي يكونه ، فإن نظرية البدايات عند هوسرل تتخذ طابعاً جديداً يتلأم مع هذه النظرة القصدية إلى الوعي أو الشعور . وهنا يقرر فيلسوفنا أن عملية « التصويب » أو « القصد » تحتل أشكالاً عدة ، وتتخذ أنماطاً مختلفة ، تقابلها أشكال عدة وأنماط مختلفة من « البدايات » أو « البيانات » . فليس في وسعنا أن نتطلب مثلاً من أية معرفة حسية أو من أى تذكّر من التذكّرات أن يمتلك « بدايات » أو « بينة » من نفس نوع « البدايات » أو « البينة » التي تنطوي عليها علاقة ما بين بعض الموجودات الرياضية أو التي يشتمل عليها أى قانون فيزيائي . وإنما لا بد لنا من أن نسلم بأن لكل مجال من مجالات الواقع نمطه الخاص من « البدايات » أو « البينة » ، ما دامت البدايات هي دائماً عملية تحقيق لضروب « القصد » أو « التصويب » التي تكون عندئذ قد امتلأت بضرب من « الحدوس » المقابلة لها . ومعنى هذا أن من شأن « القصد » الممتلئ أن يستحيل إلى « بدايات » ، أو أن يقضى بالآخرى إلى « بدايات » . ولكن ، كما أن لكل مجال من مجالات الواقع بدايته الخاصة ، فإن الملاحظ أيضاً أنه ليس من شأن أى فكر أن يبلغ من أول وهلة « البدايات » التي تؤهله لها طبيعته الخاصة ، أو ماهية الموضوع الذي يستهدفه . وهوسرل هنا يفتقر عن ديكارت : لأن الفيلسوف الفرنسي كان يقول بإمكان إدراك البدايات في لحظة آتية سريعة ، بينما نجد الفيلسوف الألماني يرفض بشدة هذه النزعة الآتية في تصور « البدايات » . ولا غرو ، فإن هوسرل يقرر أن البدايات لا يمكن أن تتكون إلا بطريقة تدريجية ، بدليل أننا قد

لا نصل إلا إلى نظرة جزئية نلم فيها بجانب واحد من جوانب الموضوع أو العلاقة... إلخ. وهنا تتم عملية الاكتشاف السكلي للموضوع أو العلاقة رويداً رويداً ، ويكون اتضاح الماهية ثمرة لعملية بطيئة ألا وهي عملية تصحيح أو نقد البدايات الأولى ، أو عملية التثبت أو التحقق من البيانات الأولية . ومثل هذا «التحقق» هو وحده الذى يسمح لنا عندئذ بالانتقال إلى بدايات أكثر أو بيانات أوفى . ومن هذا يتبين لنا أن مذهب هوسرل فى «البداية» لا يتعارض تماماً مع كل نزعة تكويلية : Génétisme ، مما يقصر لنا النثر فى اعتناق هوسرل لهذه النزعة فيما بعد ، خصوصاً فى «تأملاته الديكارتية»^(١).

نظرة سريعة إلى المنهج الفنومولوجى

والواقع أن المنهج الفنومولوجى ليس منهجاً استنباعياً كما أنه ليس بمنهج تجريبي، وإنما هو يتحصر أولاً وبالذات فى الكشف عما هو «معطى» ، وإلقاء الأضواء على هذا «المعطى» . فهذا المنهج لا يصطنع طريقة التفسير بالانجاء إلى بعض القوانين ، كما أنه لا يقوم بأى استنباط ابتداء من بعض المبادئ، بل هو ينظر مباشرة إلى ماهو فى متناول الوعى، ألا وهو الموضوع. ومعنى هذا أنه يستهدف «الموضوعى» ، ويحاول الكشف عما اصطلاحنا على تسميته باسم «الظاهرة» . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن ما يهيمه أولاً وقبل كل شئ ليس هو «الفكرة الذاتية» ، ولا هو النشاط الذى تقوم به الذات (وإن كان من الممكن أن يصبح هذا أنشيط نفسه موضوعاً مثل هذا البحث) ، بل ما يهيمه هو هذا الذى يعرف ، أو يوضع موضع الشك ، أو يجب ، أو يفيض... إلخ. وحينما نكون ياراء تمثل خالص ، فإنه لا بد لنا حتى فى

(1) Cf. Simon Lantiéri : « La Philosophie d'Edmond Husserl », in « Tableau de la Philosophie Contemporaine » , 1957 , pp. 330 — 331 .

هذه الحالة من أن نميز المتصور (بكرس الواو) عن المتصور (بفتح الواو) .
ولنفترض مثلاً أننا تصور ذلك الكائن الخرافي الذي يسمونه «القنطور» ،
فلا بد لنا في هذه الحالة من أن نميز ببنائية هذا الموضوع نفسه عن أفعالنا
النفسية . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن النخمة الموسيقية «دو» ، والرقم ٢ ،
والقائمة ، والوسط . . . إلخ . هذه كلها «موضوعات» ، لا مجرد «أفعال
نفسية» . ومع ذلك ، فإن هوسرل يرفض «الافلاطونية» : لأنه لا يمكن
أن تكون الافلاطونية صحيحة ، اللهم إلا إذا كان كل موضوع حقيقة
واقعية . وحيث إن هوسرل يقيم المعرفة على دعامته من «المعطيات» ، فإنه
يسمى نفسه أحياناً فيلسوفاً «وضعياً» !

يبد أن فلاسفة الوضعية — في رأي هوسرل — يرتكبون أخطاء جسيمة
لا بد لنا من العمل على تصحيحها إذا كان لنا أن نتوصل إلى الواقع الحقيقي .
وآية ذلك أنهم يخلطون «العيان» بصفة عامة مع «العيان الحسى» أو التجريبي ،
فضلاً عن أنهم لا يفهمون أن لكل موضوع حسي فردى صورة أو ماهية .
والحق أنه على الرغم من أن الفردى — بوصفه حقيقة واقعة — هو مجرد
شيء «عرضي» ، إلا أن هناك في قلب هذا الوجود العرضي «ماهية»
أو «صورة» Eidos لا بد لنا من العمل على إدراكها . وتبعاً لذلك فإن
هناك — في نظر هوسرل — ضربين من العلوم : علوم الوقائع ، وهي تلك
التي تقوم على الخبرة الحسية ، وعلوم الماهية (أو العلوم الأيديتيسكية)
Sciences eidétiques وهي تلك التي تهدف إلى عيان الماهية : Wesensschau .
ولكن كل علوم الوقائع تقوم في الأصل على علوم الماهية ، نظراً لأنها تستخدم
جميعاً بصفة عامة كلاً من المنطق والرياضيات ، مع العلم أيضاً بأن كل واقعة
تملك بطبيعتها ماهية ثابتة .

وهوسرل ينظر إلى العلوم الرياضية على أنها «علوم ماهوية» (أو أيديتيسكية) .
ولا تخرج الفلسفة الغنومولوجية نفسها عن هذه العائلة : لأنها لا تنتظر إلى الوقائع
العرضية ، بل إلى العلاقات الجوهرية . وحين يقول هوسرل عن الغنومولوجيا

إنها وصفية بحتة ، فإنه يبنى بذلك أنها تنحصر أولاً وبالذات في عملية وصف الماهية . والطريقة التي تصطنعها الفنونولوجيا في بحثها هي طريقة التوضيح التدريجي ، نظراً لأنها تتقدم رويداً رويداً ، مستندة في سيرها إلى العيان الذهني للماهية . ولكن لما كانت الفنونولوجيا تنصب أولاً وقبل كل شيء على الدعائم الأولى للمعرفة ، فإنها يمكن أن تعد « فلسفة أولى » . ولهذا يقرر هوسرل أنها علم دقيق قاطع يستطيع أن يمحى في أبحاثه بكل ثقة ويقين ، وإن لم يكن من السهل — بطبيعة الحال — أن يطبق الباحث هذا المنهج الفنونولوجي الذي اصطنعه هوسرل وتلاميذه^(١) .

وليس في استطاعة الفنونولوجيا أن تهمل إلى موضوعها الخاص — ألا وهو الماهية أو الصورة eidos — عن طريق اصطناع منهج الشكل الديكارتي الذي يقوم على الارتباب في كل شيء — وإنما حسب الفنونولوجيا أن تصطنع طريقة التوقف عن الحكم التي يسميها هوسرل باسم « الإيبوكية » Epoché . ومعنى هذا أن الفنونولوجيا « تضع بين قوسين » بعض عناصر الواقع أو الحقيقة المعطاة ، دون أن تأخذ على عاتقها مهمة التوقف عندها أو الاهتمام بها . وهوسرل يحدثنا عن أنواع مختلفة أو ضروب متنوعة من « التوقف عن الحكم » ، فيشير أولاً إلى « الإيبوكية التاريخية » التي بمقتضاها يضرب الباحث صفحاً عن شتى المذاهب الفلسفية ، خصوصاً وأن الفنونولوجيا لا تكتفرت بآراء الآخرين ، بل توجه كل اهتمامها إلى إدراك الأشياء نفسها . ثم يحدثنا هوسرل بعد ذلك عن « الإيبوكية الأيديتيكية eidetische Reduktion » التي بمقتضاها يضع الباحث بين قوسين ، أو خارج دائرة استعماله ، الوجود الفردي للموضوع المدروس ، خصوصاً وأن فلسفة الظواهر (كما رأينا من قبل) لا تستهدف سوى « الماهية » . وحين يستبعد الباحث فردية الوجود ، فإنه عندئذ يضرب صفحاً عن سائر علوم الطبيعة والروح ، مستبعداً التجريبات العلمية والفروض العلمية على حد سواء . وحتى الله نفسه — بوصفه مصدر

(1) Bochenski : "La Phil. Contemporaine en Europe ." , pp. 114 — 115 .

الوجود أو أصل الموجودات — لا بد أيضاً من أن يوضع بين قوسين . وهو رل لا يرى مانعاً من إخضاع كل من المنطق وغيره من العلوم الصورية (أو الابدئية) لهذا الوضع عينه . وتبعاً لذلك فإن الفنونولوجيا لا تنظر إلا إلى الماهية الخالصة ، مستبعدة كل ما عداها من مصادر المعرفة .

وهو رل يضيف إلى عملية الرد الماهوي « (أى رد الأشياء إلى ماهياتها) عمليات أخرى من « الرد » ، يحدثنا عنها في كتب أخرى متأخرة ، ومن أهمها عملية « الرد الفنونولوجي » ، التي تنحصر لافي وضع الوجود بين قوسين لحسب ، بل في وضع كل ما لا يجمعه أى ارتباط (أو تضايغ) بالوعى الخالص بين قوسين أيضاً . والنتيجة التي تترتب على هذا الرد الأخير هي أنه لن يلبق من الموضوع سوى ما هو « معطى » أو « مقدم » للذات . ولا سبيل إلى فهم نظرية هوسرل في « الرد الفنونولوجي » ، إلا بعد فحص نظرية « القصد » أو « التصويب » ، التي تعتبر الدعامة الأصلية للفنونولوجيا بأسرها . ولكننا نستطيع أن نلاحظ منذ الآن أن في فلسفة هوسرل جانبين : جانباً موضوعياً تمثله نظرية الماهيات التي لا تخلو من طابع واقعي ، وجانباً ذاتياً تمثله فلسفة الذاتية التي ترى في « الأنا » أو « الذات » الواهب الحقيقي للبعاني أو الدلالات . وليست نظرية « القصد » سوى مجرد تطبيق للمنهج الفنونولوجي على الذات نفسها وعلى شتى الأفعال التي تقوم بها . وكان هوسرل قد ذهب من قبل إلى أن مجال الفنونولوجيا يتركب من مناطق مختلفة أو ضروب متعددة من الوجود ، فلم يلبث أن عمد في كتابه « تأملات ديكارتيية » ، إلى البحث في إحدى هذه المناطق أو أحد هذه المجالات ، ألا وهو مجال « الوعى الخالص » أو « الشعور المحض » . وقد قاده هذا البحث إلى التحقق من أن للوعى « علاقة قصدية » أو « اتجاهية » بالموضوع الذي ينصب عليه ، ومن ثم فقد راح يمارس عملية « الرد الفنونولوجي » ، على الخبرات القصدية للوعى أو الشعور ، من أجل الكشف عن طبيعة الوعى نفسه بوصفه نقطة العلاقة المحضة التي ترتكز عليها عملية إدراكنا للموضوع القصدى . وهكذا حاول هوسرل الكشف عن الفعل

المحض الذى يقوم فى صميم الخبرة بدور «الملاقة القصدية» بين الزعى الخالص من جهة ، والموضوع القصدى من جهة أخرى .

التحليل «القصدى» ودوره فى «فلسفة المعنى»

ولو أننا أنعمنا النظر الآن إلى فلسفة الماهيات على نحو ما عبر عنها هوسرل فى «مباحث المنطقية» ، لوجدنا أن الفينومولوجيا قد اتخذت بادئ ذى بدء طابع «فلسفة المعنى» التى لا ترى فى «الماهيات» سوى «مجامع عينية» ، لا «عوميات مجردة» أو «تصورات عاوية» . ولكن هوسرل لم يقتصر على القول بإمكان رؤية الماهيات عن طريق الحدس ، بل هو قد حذا أيضاً حذو أستاذه برتانو فقال بأن للوعى طابعاً قصدياً ، وذهب إلى أن الشعور هو دائماً شعور بشئ . وقد لا يكون من السهل أن نجد فى لغتنا العربية لفظاً دقيقاً يترجم به كلمة «Intentionnalité» التى استعارها هوسرل من بعض الفلاسفة المدرسين ، ولكننا نستطيع أن نقول بصفة عامة : إن المقصود بهذا الاصطلاح هو النص على أن من شأن كل وعى أن يتجه نحو موضوع ، أو أن يستهدف شيئاً . فالإدراك الحسى هو إدراك لموضوع مدرك ، والرغبة هي رغبة فى شيء . يكون موضوعاً لها ، والحكم هو حكم على حالة قائمة من حالات الأشياء ، وهلم جراً^(١) . ومعنى هذا أن من شأن الذات أن تتجه دائماً نحو موضوع ، وكان هناك إحالة متبادلة بين الذات والموضوع . وعلى حين أن الكون عند كانط قد بقى عبارة عن مجموعة من «التصورات العقلية» التى لا تصبغ «موضوعات» إلا بفضل علاقتها بالوعى أو الشعور ، نجد أن هوسرل يؤكد أن الشعور لا يستحوذ على التصورات العقلية لكي يحيلها إلى موضوعات بل هو ينهطف نحو الأشياء من أجل معرفتها ، بمقتضى ما لديه من حركة قصدية . وما نسميه باسم : «الظاهرة النفسية» إنما هو فى الحقيقة محض «تجريد» ، ما دام الشعور

(١) E. Lévinas : « La Théorie de l'intuition dans La Phénoménologie de Husserl. » , Paris, Vrin, 1930, p. 66. —

متجهاً دائماً نحو « موضوع » ، وما دام « الموضوع » نفسه لا يمكن أن يكون « حالة باطنية ، محض » ، بل هو لا بد من أن يكون حاضراً بلحمه ودمه أمام الذات . وإذن فإن هناك « معية » تربط الذات بالأشياء ، بصورة مباشرة ، دون أن يكون ثمة موضع للفصل بين « الذات العارفة » و « الموضوع المعروف » . وما دامت المعرفة إنما هي في صميمها حركة قصدية تتجه فيها نحو الموضوع من أجل الإحاطة به من جميع جهاته ، فإن مهمة فيلسوف الظواهر إنما تنحصر في تحديد الموضوع عن طريق تلك الحركات القصدية أو التصويبية التي نعنيق فيها الحقائق على مثل هذا الموضوع . ومعنى هذا أن من شأن المعرفة أن « تضع » الموضوع بوجه ما من الوجود ، ما دامت دلالة الموضوع رهنا بتلك الكثرة من التصويبات أو الحركات القصدية التي يحىء الشعور فيحاول عن طريقها الإحاطة بالماهية . فليس للموضوع من « وجود » أو « دلالة » ، اللهم إلا بالنظر إلى تلك الفاعلية الخاصة التي يمارسها الذهن حين يتجه نحو الشيء من أجل الإحاطة به . وهنا تختلف الفنونولوجيا عن الفلسفة التجريبية التي تنظر إلى مضامين الفكر على أنها « عناصر » يتركب منها في النهاية هذا النوع أو ذاك من الموضوعات ، لأن المهم في نظر هوسرل إنما هو الكشف عن الطريقة التي يصطنعها الذهن في تركيبه للعاني أو تكوينه للدلالات . وهكذا نرى أن هوسرل لا يسلم بأية نزعة تجريبية كلاسيكية ، بل هو يريدنا حل أن نتخطى شتى النزعات الحسية الساذجة التي تقتصر على تقرير وجود موضوعات مستقلة عن الشعور ، دون أن تحاول فهم دور « الشعور » أو « الوعي » في « فهم تلك الموضوعات أو إدراك معانيها »^(١) .

ويضرب لنا هوسرل مثلاً يوضح لنا به ما يعنيه فيقول : لنفترض أننا نتنظر في متعة وسرور إلى بستان به شجرة تفاح قد تفتحت أزهارها . . . إن وجهة النظر الطبيعية قد تصور لنا في هذه الحالة أن الشجرة شيء له وجوده المغاير في المكان والزمان ، وأن متعة إدراك هذه الشجرة ظاهرة لها وجودها

(1) *Ibid.*, pp. 68 — 69.

الواقعي في نفس مخلوق بشري . ولكن ديكارت قد نهنا منذ أمد طويل إلى أن الإدراكات الحسية قد تكون في بعض الأحيان مجرد «هلوسات» . ومن هنا فإننا لابد من أن ننتقل من وجهة النظر الطبيعية إلى وجهة النظر الفنونولوجية ، لكي نضع بين قوسين ادعاء كل من العارف والمعروف بحقه في الوجود الطبيعي . ومثل هذه العملية لابد من أن تدعنا وجهاً لوجه بإزاء « سلسلة مترابطة من الخبرات الحية التي تنطوي على إدراك حسي من جهة ، وتقييم سار من جهة أخرى » . وهنا قد يكون في وسعنا أن نتحدث عن مضمون الموقف وبنائه (أو تكوينه) ، دون أية إشارة إلى الوجود الخارجي . ولكننا عندئذ لا نرفع في الواقع أى شيء عن الخبرة ، بل تظل الخبرة ماثلة بأكملها ، وإن كان ذلك على نحو جديد . ومن هنا فقد يكون في وسعنا عندئذ أن نتحدث عن « الشجرة » و « النبات » و « الشيء المادى » و « تفتح الأزهار » و « اللون الأبيض » و « العذوبة » وما إلى ذلك ، مع كوننا على ثقة في الوقت نفسه من أننا لا نتحدث إلا عن أشياء تنتمي إلى ماهية خبرتنا ، وبالمثل يمكننا في القطب المقابل ، أن نميز عمليات « الإدراك » و « المشاهدة » و « التمتع » ، وغير ذلك من أفعال الذات . ولا شك أن لهذه جميعاً سماتها الخاصة ، فلا حاجة بنا إلى تحليلها أو البحث عن ظواهر أخرى فيها وراها . وهنا يستخدم هوسرل للإشارة إلى أفعال الذات (التي لا تقتصر في نظره على المعرفة ، بل تشمل أيضاً مواقف أخرى كالشك والافتراض والإرادة وال عاطفة ... الخ) اللفظ اليوناني Noesis (نوزيس) ، مشيراً بذلك إلى « فعل الإدراك » ، بينما نراه يشير إلى الموضوعات المقابلة « كالشجرة » أو « الإزهار » أو « النعمة » مثلاً باللفظ اليوناني Noema (نوميما) الذي يعنى حرفياً « ما هو مدرك » . والجانب الأكبر من عملية تحليل الشعور إنما ينحصر في تحديد العلاقة بين هذه وتلك . والملاحظ في كل حالة من الحالات أن « النوزيس » Noesis حقيقية وأساسية ، في حين أن « النوميما » Noema تابعة وغير حقيقية (بالمعنى الدقيق للكلمة) في المثال السابق (مثلاً) نلاحظ أن « عملية إدراكنا للشجرة » واقعية ، وهي التي تتركب « الشجرة المدركة » . ولكن يلاحظ من جهة أخرى

أنه وإن لم يكن للنوميا Noema حقيقة ، إلا أن لها وجوداً ، وهذا ما تفتقر إليه « النوتيس » Noesis . ومعنى هذا أن « النوميا » Noema لا تركب إلا من ماهيات ، وهذه الماهيات هي ما هي إلى الأبد ، وهي مرتبطة فيما بينها بمقتضى بعض العلاقات الضرورية الأولية Apriori . وما يصدق على « الإدراك » يصدق أيضاً على « الإرادة » وغيرها من مظاهر نشاط الوعي : لأن « تقييم الشجرة » هو « نوتيس » Noesis ، وهي عملية لها من الحقيقة (أو الوجود الواقعي) قدر ما لعملية « إدراك الشجرة » . وبالمثل ، يمكن القول بأن « قيمة الشجرة » هي « نوميا » Noema ؛ فهي لا تملك وجوداً حقيقياً ، ولكن لها من الوجود الماهوي مثلاً للخواص والبناء الذي يكون موضوع المعرفة . ومعنى هذا أن سمات القيمة تحتل مكانها — كغيرها سواء بسواء — في لسق أولى جنباً إلى جنب مع غيرها من القيم ^(١) .

من هذا نرى أن الفينومولوجيا تريد أن تقصر نظرها على الظواهر المعاشة ، حتى تقف بطريقة نقية خالصة على « حياتها » الخاصة ، دون التقييد بأى حكم سابق أو أية قضية مسبقة حول طبيعة العالم الخارجى ، أو حول الحقيقة الموضوعية . وإذا كانت الفينومولوجيا تضع الوجود بين قوسين ، فذلك لأنها لا تريد أن تحكم على « الأشياء في ذاتها » ، بل هي تريد أن تضعنا بإزاء « العالم المدرك ، المعاش ، المشهور به ، المتعلق ، المحكوم عليه ، المقيم ، المراد .. الخ » — حين يمارس الفيلسوف الفينومولوجى عملية « التوقف عن الحكم » ، فإن ما يظهر أمامه ليس هو العالم أو أية منطقة من مناطق العالم ، بل « معنى » العالم . وحينئذ لا تكون مهمة عالم الظواهر سوى العمل على فهم (أو وصف) تلك المظاهر المختلفة لما لم بعد يشير إلى « موضوعات » ، بل إلى « وحدات معنى » . وهكذا ينقسم الوصف الفينومولوجى إلى قسمين : وصف « النوتيس » (أى الاتجاهات الذاتية للخبرة) ووصف « النوميا » (أى الموضوع المتجه نحوه

(1) E. Husserl : " Ideas ; General Introduction to Pure Phenomenology .", London , Allen & Unwin , translated by W. R. Boyce Gibson , 1958 , Ch. III , pp. 258 — 260 .

في الخبرة) . وهو سرل يهتم في كتابه « الأفكار » بدراسة نشاط الذهن أوحياة الوعى، فزاه يكرس الصفحات الطويلة لدراسة شتى أشكال «النويزيس» ، Noesis ، لكى يحددنا بإسهاب عن « المعنى » و « العاطفة » و « الإرادة » ، والعلاقة بين « الانفعالات » و « القيم » الخ. والشئ المشترك — فى رأيه — بين شتى ضروب « النويزيس » هو أنها جميعاً أفعال « وضع » (بالمعنى المنطقي لهذه الكلمة) ، ولهذا فإن هوسرل يستخدم اللفظ اليونانى « دوكسا » Daxa (ويعنى فى الأصل « الظن ») للإشارة إلى كل هذه الأشكال المختلفة من « النويزيس » . صحيح أن من بين هذه النشاطات المختلفة للذهن أشكالاً توصف « باليقين » ، وأخرى توصف « بالاحتمال » ، وغيرها بما يمكن أن يوصف « بالشك » ، ولكنها جميعاً تدخل تحت ما اعتدنا أن نسميه فى حياتنا العادية باسم « اليقين الخلقى » . والافتناع أسلوب من أساليب « المدرك » (بكسر الراء) أكثر مما هو دالة لآى شئ يمكن فى « المدرك » (بفتح الراء) ...

فلسفة الظواهر بوصفها دراسة علمية « للذاتية الخاصة »

على أن هوسرل قد حاول من بعد فى « تأملاته الديكارتية » أن يطبق المنهج الفنومولوجى على الوعى أو الشعور نفسه ، فلم يلبث أن اصطنع ضرباً من « الشك الديكارتنى » رامياً من وراء ذلك إلى العودة بنا نحو « الذاتية الخاصة » بوصفها واهبة كل معنى . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن عملية التوقف عن الحكم عند هوسرل لا تعنى إنكار حقيقة وجودنا فى العالم ، أو الماداة بضرب من المثالية الذاتية ، بل هى تعنى فقط أن الوعى أو الشعور يمثل نطاقاً خاصاً من الوجود ، ألا وهو نطاق البداهة المطلقة . فالارتداد إلى الوعى أو الشعور لا يقضى على موضوع الوعى أو الشعور ، كما أنه لا يجعل من الوعى شيئاً إيجابياً لكى يجعل من العالم شيئاً سلبياً ، وإنما هو يضعنا بإزاء مجال فريد من نوعه ، ألا وهو المجال الذى سيكون فيه لكلمة « الوجود » معنى لا مجرد معنى نسبي ، وتبعاً لذلك ، فإن كل تلك الصفات التى كنت أنسبها إلى

العالم كما لو كان موجوداً مستقلاً بذاته ، لن أستطيع الآن أن أعرفها إلا بوصفها « ظواهر خالصة » تقع على عاتق ذهني (أنا) مهمة العمل على تحليلها . ولا شك أن هذا الموقف هو الكفيل بتحريرنا من النزعة الطبيعية الساذجة التي تنظر إلى العالم (الذي أنا جزء منه) على أنه حقيقة أكيدة لا موضع للشك فيها . ولكنني حين أضع العالم بين قوسين ، فإنني لا أنكره كما لو كنت سوفسطائياً ، كما أنني لا أضع وجوده موضع الشك كما لو كنت شكاكاً ، بل كل ما هنالك أنني أمارس عملية « الإيبوكيه » الفئومولوجية التي تمنعني تماماً من أن أصدر أى حكم على الوجود الزماني — المسكاني . وإذا كان ديكارت قد اتخذ من الشك ذريعة لإنكار وجود العالم ، فضلاً عن أنه قد استند إلى « الكوجيتو » من أجل إحالة « الذات » إلى « شيء مفكر » ، فإن هوسرل يرى في العالم نسيجاً من الظواهر التي تستمد معناها من « الذات الترانسندنتالية » (على اعتبار أن هذه الذات هي واهبة الدلالات) ، فضلاً عن أنه لا يرى في « الذات » التي يوصلنا إليها فعل « الكوجيتو » ذاتاً تجريبية أو ذاتاً عالمية ، بل « ذاتاً عضة » تظل قائمة دائماً بوصفها « البيئة المطلقة » . ولكن هوسرل لا يسلم بوجود ذات فارغة يكون لسان حالها ما قاله ديكارت : « أنا أفكر » ، Cogito ، بل هو يتبع الفكر بموضوعه القصدي فيقول : إنني أفكر في موضوع معتقل من حيث هو كذلك Cogito cogitatum qua cogitatum ، بمعنى أن الفكر لا بد من أن ينصب على موضوع معتقل يكون مثله كمثل واقعة الفكر نفسها . وتبعاً لذلك فإن هوسرل يعدد « وقائع » الفكر حقائق مباشرة يتمثلها الفكر حين يتمثل ذاته . ولكن المهم أنه لما كان الشعور عند هوسرل شعوراً بشيء ، فإننا نجد يؤكد — على العكس مما ذهب إليه علم النفس التقليدي — أنه ليس للشعور أى مضمون . وهذه الفكرة قد ترددت من بعد عند بعض الوجوديين من أمثال هيدجر وسارتر ولكن لما كان هؤلاء قد ذهبوا إلى ضرورة حذف القوسين الذين وضعهما هوسرل حول وجود الأشياء ، فليس بدعاً أن نجدهم ينتهون إلى القول بأن الشعور هو مجرد « عدم » !

ولو أننا عدنا إلى تأملات هوسرل الديكارتية لوجدنا أنه يتخذ من اكتشافه للذاتية الخالصة (التي تظل باقية حتى بعد أن وضعنا العالم بين قوسين) ركيزة متينة يريد أن يقيم على دعائمها . علماً يقينياً ، لا يأتيه الشك من بين يديه ولا من خلفه . صحيح أن هناك علوماً موضوعية تبحث أيضاً في « الذات » ، ولكن هذه العلوم لا تدرس « الذاتية الخالصة » ، بل هي تدرس « الذاتية الموضوعية » ، أو على الأصح « الذاتية الحيوانية » ، التي تندرج تحت عالم الموضوعات . وأما الفنونولوجيا فإنها علم الذاتية المحضة ، لأنها تدرس موضوعاً لا شأن له على الإطلاق بكل ما يمكن أن يقال عن وجود العالم أو عدم وجوده^(١) . وبهذا المعنى يمكن القول بأن فلسفة الظواهر هي « علم الذات » : Egologie ، ولكن على شرط أن نفهم « الذات » هنا على أنها تلك « الذات الترنسندنتالية » التي تتنازع بطابع عقلي كلي يستوعب شتى التغيرات الممكنة التي قد تطرأ على « الذات التجريبية » . ومع ذلك ، فإن هوسرل لا ينكر أن وجود العالم هو بالضرورة « عال » ، على الشعور ، وأنه لا بد من أن يظل كذلك حتى في صميم تلك البداهة البقيلية الأصلية . ولكنه يقرر في الوقت نفسه أن هذه الحقيقة لن تغير شيئاً بالنسبة إلى الشعور : لأن أي موضوع عال لا يتكون إلا في لطاق حياة الوعي أو الشعور ، بوصفه مرتبطاً ارتباطاً لا انفصام له بصميم هذه الحياة ؛ وبالتالي فإننا حتى إذا تصورنا حياة الشعور على أنها شعور بالعالم ، فإن هذه الحياة مع ذلك تشتمل في ذاتها على « وحدة المعنى » المركبة لهذا العالم . وتبعاً لذلك فإن في وسع الفنونولوجي أن يلقى الكثير من الأضواء على معنى « واقعية العالم » و « علوه » ، أو « مفارقاته » عن طريق توضيح آفاق الخبرة الواعية . وهكذا يتحقق الفنونولوجي من أن واقعية العالم ومفارقاته لا تنفصلان قط عن « الذاتية الترنسندنتالية » التي تتكون في نطاقها كل صورة من صور « المعنى » أو « الواقعية » .

(1) Husserl : " Méditations Cartésiennes " , Vrin , 1936 , Trad . franç. par Lévinas , p. 25 .

والحق أن كل اتجاه هوسرل المتأخر قد نمحنا نحو ضرب من « فينومنولوجيا العقل » ، ابتداء من « التأملات الديكارتية » ، حتى الجرازين الثاني والثالث من « الأفكار » . وحسبنا أن نعود إلى التأملين الثالث والرابع ، لكي نتحقق من أنها قد دارا في معظمهما حول « بناء العقل » ، وحول تحليل « المنضيات » ، أو « الارتباطات » ، التي يشتمل عليها كل اتجاه قصدي . ولكن لا ينبغي أن نلتامس أن « البنيات » Structures هنا إنما هي بنايات « الذات الترنسندنتالية » نفسها . — ولعل هذا ما عبر عنه هوسرل نفسه حينما كتب يقول : « لو أننا تصورنا الفينومنولوجيا على صورة علم حدمى أولى ، ما هوى (أو أيدتيكى) صرف ، فإن مهمة التحليلات الفينومنولوجية عندئذ لن تكون إلا الكشف عن بناء الماهية الكلية (Eidos) للذات الترنسندنتالية ، ألا وهى تلك الماهية (أو الصورة) التي تستوعب شتى المتغيرات الممكنة لذات التجربة ، وبالتالي تلك الذات نفسها ، بوصفها إمكانية خالصة »^(١) . وليس بدءاً — بعد ذلك — أن تكون حاتمة مثل هذا البحث الفينومنولوجى « مثالية ترنسندنتالية » ، ترتكو أولاً وبالذات على النشاط الروحى للذات المفكرة ، وتقرر أن أى معنى أو أى وجود ، سواء أكان عالياً أو باطلاً ، يكون جزءاً لا يشجرأ من « الذاتية الترنسندنتالية » ، التي تركيب كل معنى وكل وجود . صحيح أننا قد نحاول إدراك عالم الوجود الحقيقى بوصفه شيئاً قائماً خارج عالم الوعى ، والمعرفة ، والبداهة الممكنة ، ولكننا عندئذ نفترض أن العلاقة بين الوجود والوعى مجرد علاقة خارجية محضة تستند إلى قانون صارم ، وهذا محال ؛ نظراً لأن كلا من الوجود والوعى من الارتباط بحيث إن الواحد منهما لابد من أن يتناسب إلى الآخر ، وأنه لا يمكن للواحد منهما أن يقوم دون الآخر . وما دامت « الذاتية الترنسندنتالية » هى عالم المعنى الممكن ، فإن أى شئ خارج عنها لن يكون إلا مجرد « لا معنى » ؛ ولكن « اللا معنى » نفسه ليس إلا صورة من صور « المعنى » ، وبالتالي فإن فى استطاعتنا أن نوضح « لا معقوليته » ، أو أن نحيل « استحالته » إلى بداهة واضحة بيئة .^(٢)

(1) Husserl : " Méditations Cartésiennes . " , Vrin , p. 61 .

(2) Ibid . , pp. 70 — 71 .

فهل نقول إن الفنونولوجيا قد تنكرت لمبدئها الأصلي القائل بأن ثمة
إحالة متبادلة بين الوجود والشعور أو بين عالم الواقع وعالم الفكر؟ ألم نلاحظ
من قبل أن فكرة « القصد » قد قامت أولاً وبالذات على القول بأن عالم
الكيونة ليس شيئاً مستقلاً عن عالم الوعى ، بل إن الكون نفسه باطن في
الشعور بوصفه نسيجاً من أنسجة تلك الذاتية الأصلية ؟ وهذه الفكرة التي
عبر عنها هوسرل في أكثر من موضع ، ألسنا نراها تتردد من بعد عند هيدجر
حينما قال إن « الوجود في العالم » خبرة أساسية للوجود البشرى ، على شرط
أن نفهم من « العالم » هنا أنه لا يعنى أية حقيقة خارجية مستقلة عن الإنسان ،
بل هو « معطى » من « معطيات » الخبرة المباشرة التي يحياها الإنسان في صميم
خبرته الواعية ؟ يبدو لنا أن هوسرل قد حرص دائماً على القول بأن الذات
مرتبطة ارتباطاً جوهرياً بالموضوع « وأن الموضوع مقدم أو معطى بطريقة
جوهريّة للذات الخالصة . ولكنه حين ذهب إلى أن وجود العالم الواقعي
لا يمثل شرطاً ضرورياً لوجود الوعى الخالص ، وأن عالم « الأشياء » المفارقة
(أو العالمية) يتوقف كلية على الوعى القائم بالفعل ، فإنه قد جعل من الحقيقة
الواقعية شيئاً مفتقراً إلى الاستقلال الذاتي ، أعنى مجرد « ظاهرة » هي في أصلها
لا تزيد عن كونها مجرد « قصد » أو « وعى » . ولعل هذا ما حدا ببعض
الباحثين إلى القول بأن هوسرل قد انتهى إلى « مثالية ترانسندنتالية » لا تختلف
كثيراً عن مثالية الكانطيين الجدد ، وإن كان هوسرل قد رفض إرجاع
الموضوع إلى بعض القوانين الصورية (على نحو ما فعل بعض أنصار مدرسة
ماربورج) ، فضلاً عن أنه قد اعترف بوجود كثرة من الذوات . ولم يشأ
تلاميذ هوسرل أن يتابعوه في هذا المضمار ، معترضين على تورط أساذم
في هذا الضرب الجديد من « المثالية » . . .

التطورات الأخيرة لفلسفة الظواهر

وقد خضعت الفنونولوجيا لضرب من التطور، فدخلت فيها مفاهيم جديدة لعل من أهمها مفهوم التكوين Genèse الذي قد يبدو — لأول وهلة — متعارضاً مع مفهوم هوسرل السابق في البناء Structure . وهوسرل يقسم « التكوين » إلى نوعين : تكوين إيجابي ينصرف إلى أفعال العقل العملي (مفهوماً بمعنى الواسع) ، وتكوين سلبي يستند إلى مبدأ « الارتباط » ، أو « التداعي » . ولا شك أن القول بوجود موضوعات هي « شبه معطاة » سلفاً ، وكأنما هي موضوعات جاهزة لا تفتقر إلى إيجابية الذهن ، قد يتعارض بعض الشيء مع نظرية هوسرل الأصلية في القصد ولا يتسع المقام هنا للنخوض في تلك التحولات المتأخرة التي طرأت على فلسفة الظواهر ، خصوصاً في كتاب هوسرل الأخير : « التجربة والحكم » ، ولكن حسبنا أن نقول إن فيلسوفنا قد حاول الإرتداد إلى تلك الخبرات الأولية السابقة على كل صياغة منطقية أو عبارة تصورية ، من أجل الكشف عن الأساس الأصلي لمعظم خبراتنا المعاشة في الحياة . ومعنى هذا أن هوسرل قد حاول الرجوع إلى عناصر أولية جوهرية تتمثل طبقاتها الأساسية (على وجه الخصوص) في عالم الإدراك الحسى . وتبعا لذلك فقد يبدو أن هوسرل قد انتصر في عامة المطاف لفلسفة العيان (أو الرؤية) ضد فلسفة الحكم ، ولكن العجيب في الأمر أن يكون فيلسوفنا قد عاد إلى سلبية الحياة المعاشة ، على اعتبار أنها هي التربة الأصلية التي تتكون في أحضانها شتى الحقائق النظرية ، مع كونها في الوقت نفسه الأداة النهائية للتحقق من صحة كافة البيانات . وكان هوسرل قد أراد في النهاية أن يقول لنا إن ثمة دعامة أصلية يستمد منها كل حكم (سواء أكان صريحاً أم ضمنياً) معناه وقيمه ، وما هذه الدعامة الأصلية سوى عالم الحياة المعاشة : Lebenswelt^(١) . وهذا المعنى قد يصح أن نقول : إن هناك أصلاً وجودياً لكل تلك الصياغات العقلية والمفاهيم التصورية التي تحفل بها خبراتنا المعاشة

(1) Cf. Weber & Huisman : "Tableau de la Phil. Contemp. oraine ." , Paris , 1957 , pp. 338 — 339 .

في الحياة . ولعل هذا ما حدا بفلاسفة مثل جبريل مارسل ، وسارتر ، وميرلوبوتى وغيرهم إلى اصطناع « المنهج الفنونولوجى » فى وصف الخبرات المعاشة للوجود البشرى ، وكأنما هم قد أرادوا أن يتخطوا شتى التأويلات والتفسيرات من أجل الاتجاه نحو عالم الحياة المعاشة الذى هو أسبق من كل تصور أو تحليل . وهكذا استعالت الفنونولوجيا على أيدي الوجوديين إلى أداة طبيعة من أجل وصف شتى خبراتنا المعاشة وصفا حديسيا مباشرا . ولكن تطور الفنونولوجيا على يد الوجوديين المعاصرين قد أظهرنا على أن التحليلات الفنونولوجية لا يمكن أن تتجرد تماما عن الذات الفردية التى تقوم بعملية التحليل . ومعنى هذا أن الوصف الفنونولوجى يعبر دائما عن اختيار ذاتى ، ويكشف باستمرار عن تفضيل خاص يرجع إلى تلك الشخصية التى توجه مثل هذا البحث . والحق أن كل وصف — كأنما ما كان — لا يمكن مطلقا أن يعبر خلوأ تماما من كل حكم تقييمى ؛ هذا إلى أنه لن يكون فى وسع الفيلسوف — مهما فعل — أن يضع « المطلق » ، والمسئولية الفردية بين قوسين (على حد تعبير هوسرل) . وهكذا نرى أنه لا بد للبتافريقا من أن تنضاف إلى الفنونولوجيا ، لا لى تقضى عليها ، بل لى تعمل على تكملتها وتبثت دعائمها .

موقف الماركسية من « فلسفة الظواهر »

منذ أكثر من عام ، نشر كاتب هذه السطور — على صفحات إحدى المجلات الأدبية — مقالا مسهبا عن « المذهب الفنونولوجى » ختمه بقوله : « أقدم مات هوسرل دون أن يلقى من التقدير ما هو أهل له . ولكن الباحثين لم يلبثوا أن اهتموا إلى قيمة تفكيره ، فراحوا يقصصون فى دقائق فلسفته ، ومضوا يكشفون عن الجوانب الخصبة من مذهبه . ولئن كنا نحن — فى الشرق العربى — لا زلنا نحمل الكثير عن هوسرل ، إلا أنه لن يمضى وقت طويل عندنا حتى يفتن الباحثون العرب إلى قيمة هذا المارد الفكرى الجبار الذى قد لا تقل أهميته فى القرن العشرين عن أهمية هيجل فى القرن التاسع عشر ، أو « كانت » فى القرن الثامن عشر ، أو ديكارت فى القرن السابع عشر . »

والظاهر أن المشتغلين بالدراسات الفلسفية عندنا قد أخذوا يولون وفلسفة الظواهر ، شيئاً من اهتمامهم : فقد أصبحنا نرى اسم هوسرل متداولاً على كل ألسنتهم ، كما صار الحديث عن « المنهج الفينومولوجي » مثاراً لاهتمام الكثيرين من المعنيين بالدراسات الإنسانية عموماً ، والفلسفة خصوصاً . وعلى الرغم من أن المكتبة العربية لم تظفر حتى الآن بأية ترجمة أمينة لكتب هوسرل الرئيسية ، فإن من المؤكد أن البحوث العديدة التي نشرتها بعض المجلات الأدبية عندنا عن « فلسفة الظواهر » قد أسهمت إلى حد ضئيل في تعريف الجمهور برائد الحركة الفينومولوجية في ألمانيا . ولكن القارئ الذي يسمع عن صلة « فلسفة الوجود » و « فلسفة الظواهر » أو الذي عرف شيئاً عن تأثير الفلاسفة الوجوديين بالمنهج الفينومولوجي ، قد يجد نفسه متشوقاً لمعرفة موقف دعاة الماركسية من فلسفة الظواهر ، أو قد يخاطر على باله أن يتساءل عن نوع الصلات الفكرية القائمة بين أنصار هاتين الحركتين .

المناخ الفكري لفلسفة الظواهر

ولكننا لن نستطيع أن نخوض في شرح هذه الصلات ، اللهم إلا بعد أن نكون قد أعطينا القارئ صورة سريعة عن المناخ الفكري لفلسفة الظواهر . وهنا نجد أنفسنا مضطرين إلى الحديث عن تلك الحركة الفلسفية الهائلة التي كانت جارية على قدم وساق في مستهل القرن العشرين بين أنصار المذهب المثالي ودعاة النزعة الواقعية . فالفلاسفة المثاليون كانوا يؤكدون أنه هيئات لنا أن نتجاوز العقل بأي حال من الأحوال ، ما دام كل موضوع نعرف أنه موجود ، إنما نعرفه من خلال الوعي أو الشعور . وأما الفلاسفة الواقعيون فقد كانوا يشاركون « الحس المشترك » في القول بأن العالم الذي ندركه إنما هو عالم مستقل تمام الاستقلال عن الوعي البشري . وأمام هذا المأزق الذي افتادنا إليه صراع المثالية والواقعية ، لم يجد هوسرل بداً من ارتياد سبيل جديد ، فدعا إلى دراسة وقائع الفكر والمعرفة دراسة وصفية محضة ، دون

المخاطرة بوضع أى فرض ميتافيزيقى كأننا ما كان ، على طريقة كل من المثاليين والواقعيين . ولئن كان هوسرل قد نادى بالعودة إلى الأشياء نفسها ، إلا أن هذه الدعوة لم تكن فى صميمها سوى مجرد رفض لشئ الأنظار الميتافيزيقية ، من أجل رؤية ما تنطوى عليه « معطيات » الشعور نفسها على نحو ما نعيشها فى صميم خبرتنا ، دون التقيد بأى رأى سابق ، أو دون الأخذ بأى تفسير مسبق .

ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إن قطعة الشمع التى أحالها ديكارت إلى مجرد جوهر ممتد ، أو التى جعلها كانت متوقفة فى وجودها على « المكان » بوصفه صورة أولية Apriori من صور الحساسية ، إنما هى فى رأى هوسرل « معطى » من « معطيات » الشعور ؛ فليس على الفيلسوف سوى أن يصفها على نحو ما هى « معطاة » له ، دون وضع أى فرض ميتافيزيقى يفسر به العلاقة القائمة بين هذه « الظاهرة » من جهة ، وبين « الوجود » الذى هى منه بمثابة « مظهر » من جهة أخرى ، أو بينها وبين الذات التى هى — بالنسبة إليها — مجرد « ظاهرة » . ومعنى هذا أن « فلسفة الظواهر » إنما تأبى منذ البداية الانتقال إلى « التفسير » ؛ لأن تفسير اللون الأحمر الذى يضىء لى الآن مكتبى إنما يعنى الانتقال إلى « شئ » آخر ، غير هذا اللون العبنى الذى أفكر فيه ، من أجل الانتباه إلى ظاهرة أخرى كالشدة أو الذبذبة الضوئية أو ما إلى ذلك وعلى حين أن عالم الطبيعة يترك « الشئ » نفسه (« بلحمه ودمه » إن صح هذا التعبير) لى يفسره بظاهرة أخرى أو علاقة أخرى ، نجد أن فيلسوف الظواهر يريد أن يبق وجهاً لوجه بإزاء هذا « الشئ » ، لى يقتصر على وصفه واكتشافه واجتلاء حقيقته .

وهنا يتجلى لنا بوضوح تأثر هوسرل بأستاذه برنتانو Brentano (١٨٣٨ — ١٩١٧) الذى كان خصماً لدوداً لكل نزعة مثالية — على طريقة هيجل — وعلى حين أن فلاسفة مثل مور ورسل ودبوى وغيرهم قد مروا فى شبابهم بمرحلة هيجلية ، نجد أن هوسرل لم يتأثر فى شبابه بأية نزعة

مثالية . وجاء ولع هوسرل بالرياضيات فأثار في نفسه الرغبة في جعل الفلسفة علماً دقيقاً صادقاً كعلم الحساب سواء بسواء . ولم يكن في وسع هوسرل أن يتنكر للعلم أو أن يلتقص من قدره ، خصوصاً في عصر حظيت فيه العلوم الطبيعية بكل هذا النجاح ، ولكنه لم يشأ أن يخلط بين « الفلسفة » و « العلوم الطبيعية » ، بل هو قد رأى أنه لا بد للنهج الفلسفي من أن يتلاءم مع طبيعة موضوعه . وليست مهمة الفلسفة — في رأى هوسرل — سوى البحث عن الدعائم الأولى التي ترتكز عليها كل معرفة ، فهي بطبيعتها تفكير « جذري » يروم المضى إلى « الأصول » . وإذا كان هوسرل قد اهتم — على وجه الخصوص — بنقد شتى النزعات الوضعية ، والبرجماتية ، والنفسانية ، واللاعقلية ، فذلك لأنه قد وجد فيها انحداراً إلى هاوية « الشك » التي طالما أراد للفلسفة أن تتجنب الوقوع فيها . ولهذا فقد بقي هوسرل حتى النهاية خصماً لدوداً لساثر النزعات الارتيازية أو الشكية ، كما ظل مؤمناً بقدرة العقل على الوصول إلى « المعرفة المطلقة » . وهكذا كان المناخ الفكري الذي عاش في كنفه هوسرل حافزاً له على الإيمان بالعلم ، والثقة في قدرة العقل على المعرفة ، والاعتقاد بإمكان قيام فلسفة جديدة تعلو على كل من المثالية المطلقة والواقعية المتطرفة . وهذا هو السبب في أن هوسرل قد رفض منذ البداية كل مثالية هيكلية ، كما رفض في الوقت نفسه كل مادية آلية أو ميكانيكية على طريقة فلاسفة القرن الثامن عشر (مثلاً) :

فلسفة الظواهر وأزمة العلوم الإنسانية

وقد ارتبط ظهور الفلسفة الفنونولوجية بأزمة العلوم الإنسانية في مطلع القرن العشرين : فقد أدى ترقى البحوث السيكلولوجية ، والاجتماعية ، والتاريخية ، إلى الحكم على شتى الآراء والأفكار والفلسفات ، باعتبارها مجرد نتائج لفعل بعض العوامل الخارجية المتأثرة (من سيكلولوجية ، واجتماعية ، وتاريخية) . وهكذا مال علماء النفس إلى الأخذ بالتفسير النفساني المتعارف

Psychologisme بينما مال علماء الاجتماع إلى الأخذ بالتفسير الاجتماعي المتطرف Sociologisme ، في حين تمسك علماء التاريخ بالتفسير التاريخي المتطرف Histricisme . ولا شك أننا إذا اعتبرنا الأفكار والمبادئ الموجهة للرعى في كل لحظة مجرد نتائج لعلل خارجية تعمل عملها فيه ، فإن الأسباب التي يستند إليها هذا المفكر أو ذاك في تقرير هذه الحقيقة أو تلك لن تكون في الواقع هي الأسباب الحقيقية ، وإنما ستكون الظروف الخارجية هي الأسباب الحقيقية ، أو هي على الأصح « اللمل الواقعية » التي تتحدد مثل هذا التقرير . ومن هنا فإن مسلمات عالم النفس ، وعالم الاجتماع ، ورجل التاريخ ، سرعان ما تستهدف لخطار « الشك » ، ما دامت تنتج أبحاث هؤلاء العلماء أنفسهم قد عملت على صيغ دراساتهم بصيغة « النسبية » . وأما الفلسفة ، فإنها سرعان ما تفقد — في ظل هذه الظروف — كل مبررات بقائها : إذ كيف يتسنى للفيلسوف أن ينادى ببعض الحقائق (والحقيقة — بطبعها — تريد لنفسها أن تكون ثابتة مطلقة) في حين أن ما يحدد فلسفته إنما هو بعض الظروف السيكولوجية ، والاجتماعية ، والتاريخية ، وبالتالي فإن فلسفته ليست سوى مجرد تعبير عن بعض اللمل الخارجية ؟

الحق أنه لا بد للفيلسوف — إذا أراد لفلسفته أن تكون بحثاً عقلياً عن الحقيقة — أن يقيم تفرقة واضحة بين الحق والباطل ، وأن يعبر بفلسفته عن ضرب من العيان العقلي المباشر ، بحيث لا يكفي لتحديد فلسفته تفسيرها ببعض الظروف الطبيعية أو التاريخية الخارجية . ولكن تطور العلوم الإنسانية قد أدخل في روع الكثيرين أنه ليس في أية فلسفة حقيقة « ذاتية » جوهرية ، بل إن العقل البشري نفسه الشروط ببعض الظروف الخارجية التي تأتي عليه كل ما يميل إلى تقريره . وهكذا عملت أزمة العلوم الإنسانية على ظهور نزعة « لا عقلية » Irrationalisme متطرفة ، حتى أصبح الكثيرون يعدون « النزعة العقلية » نفسها مجرد ناتج تاريخي عرضي لبعض الظروف الخارجية . ولهذا فقد وجد هوسرل نفسه مضطراً إلى إثارة مشكلة أساس العلم بصيغة عامة ، وأساس

العلوم الإنسانية بصفة خاصة . وقد كان الحافز له على إثارة هذه المشكلة هو اهتمامه البالغ بتثبيت دعائم الفلسفة ، وحرصه الشديد على إعادة بناء « اليقين » .

وقد لاحظ هوسرل — أول ملاحظ — أنه إذا قال لنا عالم النفس إن تفكير الفيلسوف ليس سوى دمية أو اللعبة تحركها بعض الآليات السيكولوجية والتاريخية الخارجية ، فإنه لن يكون من الصير علينا أن نبين تهافت رأيه ، بأن نرد السهم إلى نحره ، مؤكداً له أن هذه الحقيقة — إذا صدقت — فهي لا بد أيضاً من أن تصدق عليه هو الآخر ! ومن هنا فإن التفسير السيكولوجي — إذا أريد له أن يكون متسقاً مع نفسه — لا بد من أن يفضى في خاتمة المطاف إلى نزعة شكية أصيلة ، ما دام شكك سرعان ما يرتد إلى ذاته ! والحال كذلك بالنسبة إلى عالم الاجتماع فإنه حين يريد أن يظهرنا على أن كل تفكير فلسفي إنما هو مجرد تعبير عن « تأثير اجتماعي » ، وبالتالي فإنه لا موضع للحديث عن صدقه أو كذبه ، سرعان ما يحكم على نفسه هو الآخر بأن تفسيره الاجتماعي لا يملك معنى حقيقياً في ذاته ، بل هو مجرد نتيجة لبعض الظروف الخارجية ! وهكذا نرى أن مثل هذه النزعة الاجتماعية المتطرفة سرعان ما تفضي بنا إلى « اللا عقلية » التي تمتنع معها التفرقة بين الحق والباطل ، ويمحى في ظلها كل تعبير مطلق عن « اليقين » . . .

هوسرل بين التفسير السيكولوجي والتفسير المنطقي

ولكن ، إذا كان هوسرل قد رفض « التفسير السيكولوجي » Psychologisme فهل يكون معنى هذا أنه اقتصر على الأخذ بالتفسير المنطقي : Logicisme ؟ هذا ما وقع في ظن بعض الباحثين في فلسفة الظواهر ، ممن توهوا أن هوسرل قد سلم بوجود مجال خاص للحقيقة ، فيما وراء سلسلة العلل والمعلولات السيكولوجية والاجتماعية ، وكأن في وسع الفيلسوف أن يتصل اتصالاً مباشراً بالحقيقة المطلقة ، متجاوزاً بذلك كل تحديد خارجي . ولكن الحقيقة أن كل جهد هوسرل قد انحصر في البحث عن طريق وسط

بين التفسير السيكلوجي من جهة ، والتفسير المنطقي من جهة أخرى . فلم يزعم هوسرل يوماً أن الفكر البشرى لا يتأثر بظروفه السيكلوجية والاجتماعية والتاريخية ، ولكنه قد رفض في الوقت نفسه اعتبار هذه « النسبية » بمثابة الكلمة الأخيرة لكل فلسفة . ولم يتجاهل هوسرل الصيرورة التاريخية والتطور الزماني ، ولكنه قد لاحظ في الوقت نفسه أن وعى الفيلسوف حين يدرك أمثال هذه العوامل التاريخية والزمانية سرعان ما يجد نفسه فيما وراءها . وإذا كان هوسرل قد أراد للتفكير الفلسفي أن يتوقف عن الحكم على العالم في ذاته ، فذلك لأنه قد حاول أن يستبعد من طريق الفيلسوف شتى الآراء المستبقة والأحكام السريعة والأفكار المتواترة ، لكي يضعه وجهاً لوجه بإزاء ذلك العالم الذي يمشيه (Lebenswelt) فيما قبل كل تفكير . وعلى حين أن الناس قد بدأوا على تقبل الزمان بطريقة سلبية خاصة ، فإن هوسرل يريد للفيلسوف أن يعيش الزمان بطريقة إيجابية يقوم فيها هو نفسه بالتحكم في مجرى الزمان . فهو سرل لا يريد للفيلسوف أن يعلو على الزمان أو أن يخرج عنه ، بل هو يريد له أن يتصمقه وينفذ إلى باطنه .

وإذا كانت قوانين المنطق — في رأى هوسرل — قوانين كلية صادقة ، فليس ذلك لوجود ضامن إلهي نهيب به عند تقريرنا لتلك القوانين ؛ بل لأنها مبادئ تعبر عن اتساق الفكر مع موضوعه ، ويستحيل بدونها التفكير في شتى خبراتنا العادية . وليست لقيمة الكلية لتفكيرنا الإنساني سوى مجرد تعبير عن عجز الإنسان عن فهم كل ما يند عن مبادئه المنطقية ، كبداً عدم التناقض مثلاً . والتجربة نفسها شاهدة على أننا لا نستطيع أن نفهم منطقاً آخر غير ذلك المنطق الإنساني الذي نحكم به على أفكارنا ووقائعنا على السواء . وهكذا نرى أن هوسرل لا يريد أن يمضى إلى الحقيقة متجاهلاً تماماً كل صلة بالتجربة الرضنية Contingente ، بل هو يريد أن يؤكد « المعقولية » La rationalité على مستوى « التجربة » Expérience .

فلسفة الظواهر ... باعتبارها يقظة للشعور بالمسؤولية ...

ولكن أهمية فلسفة الظواهر لا تنحصر في اهتمامها بتدعيم العلم وتثبيت دعائم اليقين ، وإنما هي تنجلي أيضاً في اهتمامها بإذكاء روح المسؤولية وتوطيد دعائم الحركة الإنسانية . والصلة وثيقة بين هذين المقصدين : فإن ثورة هوسرل على النزعات الشككية ، والنسبية ، والبرجماتية ، والسيكولوجية ، واللاعقلية لم تكن في الأصل سوى مجرد تأكيد للدلالة الإنسانية التي ينطوي عليها التفكير العلمي . وإذا كان هوسرل قد حمل أيضاً على الفلسفة الوضعية المتطرفة ، فذلك لأنه قد وجد في تصورهما للعلم استبعاداً لكل دلالة إنسانية . وهنا يرحب الماركسيون بفلسفة الظواهر ، لأنهم يرون فيها حملة أصيلة على كل اتجاه وضعى نحو « تطبيع الوعي البشرى » *Naturalisation de la conscience* (إن صح هذا التعبير) . والحق أن هوسرل قد أظهرنا على أن الإنسان ليس مجرد منطقة من مناطق الطبيعة ، تربطها بالعالم الخارجى بعض العلاقات السببية ، وإنما هو وعى أصيل هيات لنا أن نجعل منه مجرد موضوع يقبل التفسير . ومعنى هذا أن كل حالة من حالات النفسية ، سواء أكانت رغبة ، أم انفعالا ، أم صورة ذهنية ، لا يمكن أن تعد مجرد حلقة في سلسلة طبيعية من العلل والمعلولات ، بل لابد من العمل على « فهم » العلاقة الانجماية التي تربطها بكل حدث من أحداث حياتى النفسية ، حتى أتحقق بوضوح من أننى فاعل مسئول ، وأنى الأصل في شتى مظاهر سلوكى .

وحين يتحدث الماركسيون عن هذا الجانب من جوانب تفكير هوسرل ، فإننا نراهم يبرزون أمام أنظارنا ثورة فلسفة الظواهر على كل نزعة ميكانيكية تهبط بالوعى إلى مستوى الانعكاس الآلى الصرف ، وتمردها على كل حركة وضعية تحيل الإنسان إلى مجرد موضوع خالص . وليس من شك في أن الماركسيين على حق حينما يؤكدون الدلالة الانسانية للعلم عند هوسرل ، وحينما يقررون أن الظاهرة السيكولوجية ليست مجرد قطاع من قطاعات

الطبيعة الفيزيائية في نظر راعد فلسفة الظواهر . وإذا كان أحد الباحثين في الحركة الفيزيائية قد أعلن بهرارة أنها ليست سوى « بقطة الشعور بالمستولية » ، فما ذلك إلا لأن هوسرل قد أظهرنا على أن الذات — في حميمها — مبادرة Initiative ومسئولية أخلاقية . . . وآية ذلك أن الصلة بين الوعى وموضوعه (في العلوم الانسانية) ليست مجرد علاقة قائمة بين حقيقتين مستقلتين ، أو واقعيتين منفصلتين توجد كل منهما خارج الأخرى ، بل هي صلة دياكتيكية ديناميكية باطنة تجعل من « المعرفة » نفسها ضرباً من « الفعل » ومعنى هذا أن المعرفة السيكلوجية لا تدع موضوعها كما هو ، بل هي تؤثر عليه بمجرد ما تتحقق . فالمعرفة ليست « واقعة » Fait ، بل « فعلا » Acte . والمراء لا يستطيع أن يدرس ذاته ويحلل نفسه ، دون أن يغير من سلوكه ، أو دون أن يؤثر على مستقبله ، سواء أكان ذلك بالعمل على إخفاء مسئوليته ، أم بالسعى نحو حرمانها سلفاً من شتى المعاذير ! وعلى كل حال ، فإن الفكرة التي يكونها المراء لنفسه عن نفسه أو عن الانسان ، لا بد من أن يكون لها تأثيرها على مستقبله ، لأنه ليس في وسع المراء أن يحكم على نفسه دون أن يغير مما في نفسه !

موقف هوسرل من « المادية » . . .

لقد حمل هوسرل — مثله في ذلك كمثل لينين نفسه — على نزعة مائخ Mach السيكلوجية المتطرفة ، فضلاً عن أنه قد تمرد على شتى أشكال النزعة النسبية الارتيائية التي سادت في الفكر الغربي ، ابتداء من نهاية القرن التاسع عشر . ولم تكن ثورة هوسرل على أمثال هذه النزعات — فيما يقول الماركسيون — سوى مجرد تعبير عن حاجة العصر إلى تصفية ترك « المثالية الموضوعية » بكل ما كانت تنطوى عليه من عقبات في سبيل تقدم المعرفة العلمية . ولكن هوسرل لم يلبث أن وقع في شرك « المثالية الذاتية » ، فنادى مع ديكارت بالكوجيتو ، وتحمس للنزعة العقلية الديكارتية ، وثار على شتى

النزعات التجريدية ومن هنا فقد بقيت « المادة » — في مظهر هوسرل — خلوا من كل معنى ، وأصبحت المقولات التي يخلعها المرء على العالم هي وحدها التي تجعل من « المادة » حقيقة فيزيائية ذات معنى ، والماركسيون يؤكدون أن أيديولوجية الطبقة التي كان هوسرل ينتسب إليها هي التي عملت على رفضه لكل نزعة مادية ، فلم يزد كل جهده عن مجرد محاولة لصيغ مقولات المثالية الذاتية بصيغة موضوعية زائفة « والوهم الذي وقع فيه هوسرل أنه ظن أن في وسعه أن يدير ظهره للتناهي السيكولوجية المحض ، لكي يخرج عن هذا الطريق من مجال الشعور الخالص » . ولم يثر هوسرل على ماخ وأصحاب النزعة الشكلية Formalisme إلا لكي يقدم مفهوم « الميان » أو « الحدس » ، Intuition ، ظاهراً منه بأن هذا المفهوم هو الكفيل وحده بمقاومة « النسبية » ، وتأكيد مشروعية الفلسفة ضد شتى النزعات البرجماتية والارتيائية ... الخ .

وبعض الماركسيون إلى حد أبعد من ذلك فيقولون إن فلسفة الظواهر هي مجرد تعبير عن أزمة الفكر الأوروبي في مطلع القرن العشرين ، وهي تلك الأزمة التي ترتبت على الأزمة الكبرى الأولى للرأسمالية الأوروبية في سنة ١٩١٤ . ولم تكن السمات اللاتاريخية والحدسية ، والظاهرية ، التي سمت بها هذه الفلسفة سوى عوامل أيديولوجية أريد بها إلقاء حجاب صفيق على المعنى الحقيقي للأزمة ، بدلا من العمل على استخراج النتائج الضرورية المترتبة عليها . ومن هنا فإن « السبيل الثالث » الذي أراد هوسرل أن يتقنه ، بدلا من الأخذ بالمثالية أو المادية ، إنما هو انعكاس لهذا الموقف المائع الخلى بالانقياس والغموض . وهكذا كانت « فلسفة الظواهر » — فيما يقول الماركسيون — تعبيراً ملاماً عن وضع الانسان الأوروبي في مرحلة الأزمة ، لأنها عكست حالة البورجوازية الأوروبية بما تنطوي عليه من التباس وازدواج وغموض ، فكانت موضع ترحيب وتقدير من جانب المثقفين الأوروبيين الذين وجدوا فيها حلاً لمشكلتهم ، فخلعوا عليها معنى وحقيقة . وهكذا أدت « فلسفة الظواهر »

وظيفتها الايدولوجية في عصر الازمة ، دون أن يفتن الناس عندهم إلى حقيقة دلالتها الروحية باعتبارها مجرد صورة مقننة من صور المثالية الذاتية ،

الطابع النظرى للصرف لفلسفة الظواهر ..

ولئن كان بعض المفكرين الماركسيين المخلصين (من أمثال جاردوى) Garudy قد استطاعوا أن يتعاطفوا — إلى حد غير قليل — مع صاحب فلسفة الظواهر ، إلا أننا نراهم يأخذون على هوسرل الطابع النظرى للصرف لفلسفته . وآية ذلك أن فلسفة الظواهر قد بقيت موسومة بطابع الفياسوف الفردى المنعزل الذى يعد نفسه بمثابة « الناطق » ، أو « المتحدث الرسمى » باسم الإنسانية ! فالفلسفة — على نحو ما يتصورها هوسرل — جهد فردى منزع من الحياة الاجتماعية ، بحث من التاريخ . وهوسرل يؤكد في أكثر من موضع أن الفلسفة هي « الحركة التاريخية التى يتجلى عبرها العقل السكلى السكامن بالفطرة فى الإنسانية ، من حيث هي حقيقة واقعية » . وهذا هو السبب فى أن هوسرل لا يبدأ بحثه بدراسة العالم الواقعى ، ومتناقضاته ، وحاجاته ، بل هو يتساءل فقط عما كانت ترى إليه الإنسانية من وراء الجهد الفلسفى . وتبعاً لذلك فقد ضرب هوسرل صفحاً — فيما يقول الماركسيون — عن موقف الفيلسوف باعتباره إنساناً يحيا فى مجتمع معين ، وبماصر لحظة محددة من لحظات التاريخ وراح يكون لفلسفته فى أبراج من العزلة ، مستسلماً لأوهام الذاتية والمثالية والكوجيتو وظهرها من المظاهر الايدولوجية الناشئة عن بناء مجتمعاتنا نفسه ، بما فيه من تقسيم للعمل ، وفصل لاهل التخصص من المثقفين عن شتى المشكلات العملية والتطبيقية . ولعل هذا هو السبب فى أن هوسرل قد ظل حتى النهاية عاجزاً عن الخروج من دائرة الذاتية الفردية ، حتى حينما فطن إلى دور « التبادل الشعورى » فى صميم بناء الوعى الإنسانى .

فشل هوسرل في فهم كل من « المجتمع » و « التاريخ »

وأما المأخذ الأكبر الذى يأخذه الماركسيون على هوسرل ، فهو فشله في فهم حقيقة كل من « المجتمع » و « التاريخ » . وآية ذلك أن هوسرل لا ينظر إلى « المجتمع » و « التاريخ » على أنهما واقعان أصليتان ، بل هو يخلط بين « المجتمع » و ظاهرة « الاتصال بالآخرين » ، كما يخلط بين « التاريخ » و ظاهرة « الزمانية » ، *temporalité* . والحق أن هوسرل لم ير في الظاهرة الاجتماعية ظاهرة نوعية متباينة ، بل هو قد رأى في « الجماعة » مجرد كثرة من الأفراد ، وكأننا بإزاء « ذاتية » واحدة متكررة ! ولم يستطع هوسرل أن يفسر ظاهرة الاتصال بين الذات ، فلم يلبث أن وجد نفسه مضطرا إلى الاستعانة بفكرة « التعمص الوجداني » *Innropathie* من أجل تفسير نفاذ المرء إلى خبرة الآخرين ! حقا فقد لاحظ هوسرل أن « الآخر » بوصفه ذاتا أخرى ، أو مركزا للمبادأة ، لا يمكن أن يستوى مع الموضوعات التى ترسم فوق أفق خبراتى المعاشة ، ولكنه قد وجد نفسه مضطرا (بحكم منطق مذهب اللقائل بأننى لا أستطيع أن أدرك إلا ما أركبه بفعل نشاطى الخاص) إلى القول بأن « الآخر » ليس إلا مجرد حد متضائف مع خبراتى المعاشة . وهكذا كانت مثالية هوسرل حبيجة عمرة في سبيل الوصول إلى حل مرضى لمشكلة وجود الآخرين .

وكما أن مشكلة المجتمع هى في نظر هوسرل مشكلة وجود الآخرين ، فإن مشكلة التاريخ عنده هى مشكلة الزمان . ونظراً لجزءه عن فهم الطابع النوعى لمفاهيم الميزن للظاهرة الاجتماعية ، فإنه قد وجد نفسه مضطراً — فيما يقول دعاة الماركسية — إلى إغفال التاريخ الواقعى للبشر . وهكذا وجد هوسرل بين التاريخ والزمان ، دون أن ينسب إلى التاريخ أى بناء *Structure* نوعى خاص ، ما دام كل ما هنالك مجموعة من الذوات تختار وجودها اختياراً لا زمانياً . ومن هنا فقد أصبح المستقبل — في نظر هوسرل — غير محدد ، وكأنما هو مجرد حقيقة غامضة لا سبيل إلى التنبؤ بها على الإطلاق . وما دام

هوسرل قد أنكر كل زمان موضوعي ، فقد صار في الإمكان عنده استعارة نقطة البداية من جديد في أية لحظة ١

وإذا كان الماركسيون قد وجدوا في « فنومنولوجيا » هوسرل فلسفة لازمانية خارجة عن التاريخ ، فذلك لأنهم قد لاحظوا أن هذه الفلسفة لم تستطع أن تفهم العلاقات الانسانية على حقيقتها ، أعني بوصفها علاقات دياالكتيكية تنجم عن عصور مختلفة من حيث التقنية (أو التكنيك) ، والانتاج (أو العمل) . وهكذا بقيت فلسفة الظواهر — في رأيهم — عاجزة تماما عن فهم كل عنصر اجتماعي ، وكل عنصر تاريخي ، حتى لقد اعترف أحد دعايتها بصراحة قاطلة : « إن الوعي الذي تحلله لنا فلسفة الظواهر ليس بأى حال ما من الأحوال دُعياً منخرطاً في الواقع ، أو وعياً متضمناً في التاريخ » .

ولكن أليس مثل هذا الوعي — فيما يقول الماركسيون — مجرد خرافة لا أصل لها ؟ بل أليس من العجيب حقاً أن يدعونا هوسرل إلى الإجابة بعالم سابق على العلم *Préscientifique* ، لا عن طريق الاتصال بالواقع الاجتماعي والتاريخي ، بل عن طريق الارتداد إلى الوعي الفردي ؟ . إن هوسرل ليقرر أن المصدر الأخير لشيئ منتجات المعرفة إنما هو « الأنا » ، متناسياً بذلك أن العمل الجماعي هو الذي يركب عالم الموضوعات ، وهو الذي يكون عالم التاريخ . ولئن كان هوسرل على حق حين يقول إن « الموضوع » ليس « معطى غفلاً » . *Donné Brut* ، بل هو حقيقة تستمد معناها من « القصد » *L'intention* الذي يشيع في نفسى ، إلا أن هوسرل قد أغفل حقيقة أخرى لا تقل عن هذه أهمية ، وتلك هي أن كل « موضوع » مشبع بالكثير من المعاني والدلالات التي خلعتها عليه الحياة الاجتماعية والتاريخية . فليس معنى الأشياء متوقفاً على الذات الفردية وحدها ، بل هو متوقف أيضاً على المقاصد البشرية العامة التي يجهلها فيه ذوات الآخرين . ومعنى هذا أن دلالات الأشياء كامنة فيها (بوجهها من الوجوه) بفعل أولئك البشر الذين عاشوا قبلي ، والذين أسهموا عن طريق عملهم الاجتماعي والتاريخي في تحديد معاني الأشياء .

وإذا كان من العسير علينا أن نسلم مع هوسرل بأن العالم (بما فيه من موضوعات ، وحقائق ، وقيم) في حاجة إلى تكوين جديد في كل لحظة ، فليس معنى هذا أننا ننكر دور المبادأة البشرية أو الحرية الإبداعية في تغيير العالم ، وإنما كل ما هنالك أننا نعرف ان المرة لا يظهر وحيداً في عالم قفر ، عليه أن يبدأ فيه بمفرده ، وكأن الإنسانية تواجه عالماً جديداً في كل لحظة تظهر فيها إلى الوجوه ذات جديدة ! وهذا هو السبب في أن الماركسيين لا يفصلون « الوجود » عن « المعنى » : لأنهم يدركون تماماً أن الدانية البشرية قد أودعت دلائلها — منذ آلاف السنين — في صميم الأشياء . فالعالم الذي أواجهه الآن لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون عالماً جديداً أصيلاً Originaire ما دام له تاريخه الذي أسهم في تكوينه « العمل الجماعي » ، وما دام له معناه الذي ينشأ عنه كل طابع حيادي : Neutre ، وإذن فمن دأبنا بإزاء عالم إنساني قد تبلورت فيه مقاصد الملايين من البشر في الماضي ، على صورة منتجات وأنظمة ، بحيث لا يحق لنا أن نصور العالم بصورة مشهد بتأمله كأن نظرى صرف ، وكأن كل « معنى » العالم إنما يتوقف على مقصد هذا المخلوق المتفلسف الذي يشوه خبرة الناس المعاشة ، ويستبعد من شعوره كل ما للواقع الاجتماعي من دلالة .

... تلك هي أهم الاعتراضات التي وجهها الماركسيون إلى « فلسفة الظواهر » ... وإذا كان لنا أن نحكم على نقد الماركسيين لهوسرل ، فربما كان في وسعنا أن نقول إن هذا النقد يستند (في أساسه) إلى مبادئ « مقاربة لمبادئ » هوسرل ، إن لم نقل بأنه يقوم منذ البداية على التسليم بخطأ المبادئ التي اتخذ منها هوسرل نقطة انطلاقه . والرأى عندنا أن يتلاقى الناقد مع الكاتب فوق أرض مشتركة واحدة ، ألا وهي تلك الأرض التي اتخذ منها الكاتب نفسه موطناً لتدعيم مركزه ، أو (على الأقل) موضعاً لتثبيت قدميه . ومن هنا فإنه قد يكون من التجنى على هوسرل أن ننتقد نزعة العقلية بمحجة أنها نزعة نظرية صرفة ، أو بمحجة أنها تتجاهل متناقضات الحياة العملية .

وما دام الهدف الاسمى الذى عمل هوسرل طوال حياته على بلوغه إنما هو إقامة « علم عقلى شامل » ، فإن من واجب الناقد أن يحرص اهتمامه أولاً وأخيراً فى بيان مدى نجاح هوسرل فى تحقيق مثل هذا المقصد . وليس من شك عندنا فى أن هوسرل قد بذل جهداً كبيراً فى سبيل فحص الوعي الفلسفى ، والكشف عن أصول كل تفكير ، وكل معرفة ، وكل علم . ولكن على الرغم من أصالة المحاولة التى قام بها هوسرل ، فقد بقيت فى فلسفته الفئومولوجية فجوات غير قليلة ، أظهرتنا على استحالة قيام « فلسفة أصيلة » أصالة مطلقة ، أعنى فلسفة خالصة لا تستند إلى أية مصادر ، أو لا ترتكز على أى افتراض سابق . وهذا ما حرص الكثير من النقاد المحايدين على الكشف عنه ، من أجل استخلاص المسلمات الضمنية التى قامت عليها فلسفة الظواهر . وهكذا أظهرنا هؤلاء النقاد على أن فى فلسفة هوسرل كثيراً من المصادرات ، سواء أكان ذلك فى فهمه للزعة العقلية ، أم فى تصويره للعلم ، أم فى حكمه على مهمة الفلسفة نفسها . . . الخ . بل إن هوسرل حينما جعل المثل الأعلى للفلسفة أن تصبح علماً دقيقاً صارماً ، فإنه قد افترض سلفاً ضرورة التوحيد بين العلم المطلق وبين الفلسفة . ولا ريب أن هوسرل حر فى أن يتصور الفلسفة كيف شاء ، ولكنه حين يؤكد أن أى موقف فلسفى لا يمكن أن يكون مشروعاً اللهم إلا إذا كان علمياً ، فإنه يحكم بالفناء على الكثير من التصورات الأخرى للفلسفة . وهوسرل يقيس أصالة الفلسفة بمدى يقين أحكامها ، فى حين أن غيره من الفلاسفة قد يقيسون أصالتها بمدى عمق نظرتها (أو نظراتها) إلى الوجود . وربما كان أعجب ما فى فلسفة هوسرل أن صاحبها قد قصد منذ البداية إلى صيغ الوجود بصيغة عقلية مطلقة ، ولكنه انتهى فى خاتمة المطاف إلى غلغ اسم « الوجود » على كل ما يتسم بصيغة عقلية !

يبد أن الماركسيين لم يهتموا كثيراً بالنظر إلى فلسفة الظواهر من وجهة نظر صاحبها وإنما هم قد عتوا على وجه الخصوص بدراسة دلالتها الحضارية ، والحكم على موقفها من المجتمع والتاريخ . ونحن نوافق الماركسيين على أن فى

فلسفة الظواهر « عنصرأ لا تاريخياً » : فإن مجرد رغبة هوسرل في معاودة البدء باستمرار إنمائها في حد ذاتها رفض جوهرى لمفهوم التاريخ نفسه . هذا إلى أننا نعلم من دراستنا لتاريخ حياة هوسرل أنه كان يستخف بتاريخ الفلسفة ، فضلاً عن أن معرفته بمذاهب الفلاسفة السابقين كانت محدودة . والظاهر أن اقتناع هوسرل الشديد بأصالة تفكيره قد جعله يتوهم أن الفلسفة قد ولدت من جديد على يديه ، لدرجة أن « كانت » Kant نفسه لم يكن أكثر من هوسرل إحساساً بما في فلسفته من عناصر ثورية . ويقال — في هذا الصدد — إن حريقاً شب يوماً في منزل هوسرل ، قالهم عدداً كبيراً من مجلداته وأوراقه الخاصة ؛ وجاء بعض أصدقائه المقربين إليه يعزونه عن هذه الحسارة الفادحة ، فلما كان منه سوى أن أجابهم بقوله : « إن شيئاً لم يضح ! إنما الحقيقة ؛ والحقيقة لا بد من أن تنكشف في غائمة المطاف » ، ويقال أيضاً إن هوسرل أجاب يوماً على سؤال وجهه إليه أحد الباحثين عن الفلاسفة الذين تأثر بهم قائلا : « إن التأثيرات الخارجية هي في نظرى عديمة الجدوى ، !

ولكن ، هل يستطيع الفيلسوف حقاً أن يمتنع حتى النهاية في تقرير استقلاله الذاتي وأصالته الفكرية ؟ أو هل يملك الفيلسوف إغفال موقفه الخاص باعتباره إنساناً ، من أجل الزعم بأن تفكيره الفلسفى مستقل تماماً عن سائر الظروف التى أحاطت بنشأته وتطوره ؟ هذا ما يجب عليه الماركسيون بالسلب ، فإنهم ليعلمون حق العلم أن أزمة البورجوازية في مطلع القرن العشرين قد أسهمت إلى حد غير قليل في توجيه فكر هوسرل ، وتحديد معالمه ، وتأكيده مبادئه . ولكننا حتى إذا ضربنا صفحاً عن وجهة نظر الماركسيين الخاصة في الحكم على فلسفة تريد أن تعزل الذات عن الواقع الاجتماعى ، والفاعلية التكنيكية ، والصراع الطبقي ، والوضع التاريخى ، والوجود المادى الشامل في الطبيعة ... الخ ، أفلمن يكون في وسعنا أن نقول إن في الفلسفة الفنونولوجية « تهميداً » بنأى بها عن الأبعاد الحسية للوجود البشرى ، ويجعل منها نظراً عقلياً خالصاً بعيداً كل البعد عن الواقع الإنسانى ؟ ..

يبدو لنا أن تلامذة هوسرل أنفسهم قد فطنوا إلى هذا الضعف ، فقد كتب أوجين فلك Eugen Fink يقول : « هل في استطاعة الإنسان المتفلسف أن يتهرب من السبيل التاريخي الذي انتهجته الفلسفة ، لكي يعاود البدء من جديد بطريقة جذرية أصيلة ؟ وهل يتسنى له الوصول حقاً إلى موقف جذري أصلي حينما يضع بين قوسين كل الجهد الفكري الذي قامت به الأجيال السابقة ، مستسلماً لعيانه الخاص وتفكيره الشخصي ؟ ... الحق أن هناك سذاجة « لا تاريخية » Naïveté a-historique هي بمثابة الركيزة النهائية التي تستند إليها الثورة المنهجية للفنومولوجيا » .

ولا زلنا في حاجة إلى التعليق على هذا الاعتراف الصريح من جانب واحد من تلاميذ هوسرل المخلصين ، ولأننا حسبنا أن نقول إن كل المحاولات التي قام بها رائد الحركة الفنومولوجية في أواخر أيامه من أجل تلافي هذا النقص قد باءت بالفشل ، فقد بقيت فلسفة الظواهر (كما كانت) فلسفة لا زمانية ، خارجة عن التاريخ ! ولعل هذا هو السبب الذي دفع ببعض تلاميذ هوسرل إلى إعادة النظر في فلسفة أستاذهم ، من أجل العمل على إقامة فنومولوجيا جديدة تفسح في نطاقها مجالاً كبيراً للتاريخ . وهذا ما فعله مثلاً الفنومولوجي الفرنسي الكبير موريس ميرلويوتسكي ، خصوصاً في المحاضرات التي ألقاها بالكوليج دي فرانس في باريس سنة ١٩٥٨ عن « العلوم الإنسانية وفلسفة الظواهر » . وسيكون لنا عود إلى موقف فلسفة الظواهر من العلوم الإنسانية في بحث قادم بإذن الله .

قصة النزاع بين فلسفة الظواهر وعلم النفس

عندما نراجع قائمة المؤلفات الفلسفية التي ظهرت في الأعوام الأخيرة ،
سنفقد من تزايد اهتمام الباحثين بالحركة الفنونولوجية ، لا في ألمانيا وفرنسا
وحدهما ، بل في إنجلترا وأمريكا أيضاً . وقد أصبحت معظم مؤلفات هوسرل
Husserl متوافرة الآن باللغتين الإنجليزية والفرنسية ، كما أصبح في إمكان
جمهور المشتغلين بالدراسات الفلسفية الحصول على الكثير من الدراسات
القيمة عن فلسفة الظواهر . ولا يفوتنا أيضاً - في هذا المقام - أن نشير إلى
الدراسات الهامة التي تظهر على صفحات مجلة "الفلسفة والبحث الفنونولوجي" :
"Philosophy and Phenomenological Research" منذ أكثر من خمس
وعشرين سنة تحت إشراف الأستاذ الأمريكي مارفن فاربر Marvin Farber
الذي عمل حيناً من الزمن مع هوسرل وجماعته في جامعة فريبورج بألمانيا .
وكذلك يجدر بنا هنا أن نشير إلى الاهتمام البالغ الذي حظيت به الفلسفة
الفنونولوجية في فرنسا ، بفضل عناية الفيلسوف الفرنسي الراحل موريس
ميرلوبونتي Maurice Merleau-Ponty بمرض تلك الفلسفة وتطبيقها على
بعض الظواهر النفسية ، خصوصاً في رسائله القيمة التي حصل بها على درجة
الدكتوراه من جامعة باريس ، تحت عنوان : "فنونولوجيا الإدراك الحسي"
(سنة ١٩٤٥) "Phénoménologie de la Perception" ولا زالت فلسفة
الظواهر تحظى باهتمام الباحثين في فرنسا ، بدليل أن عدد الرسائل التي تناول
أصحابها بالبحث هذه الفلسفة قد فاق عدد الرسائل التي ظفر بها برجسون
نفسه ! وليس من شك في أن اهتمام كل من سارتر وجبريل مارسيل وكواريه
وموريس ندونسيل M. Nédoncelle وبول ريكور P. Ricoeur وغيرهم من
أعلام الفكر الفرنسي المعاصر ، بتطبيق المنهج الفنونولوجي على أبحاثهم
الفلسفية قد عمل على توجيه انتباه المشتغلين بالدراسات الفلسفية في فرنسا
نحو الأصول الألمانية لهذه الحركة الفلسفية الهامة التي ترددت أصداؤها في شتى
أرجاء العالم العربي .

بداية الصلة بين فلسفة الظواهر وعلم النفس

وقد يكون من الطريف للباحث الفلسفي الذي يريد أن يتعرف على أصول « الحركة الفنونولوجية » أن يحاول الكشف عن حقيقة أمر تلك العلاقات المعقدة المتشابكة التي طالما جمعت بين هذه الفلسفة من جهة ، وبين علم النفس من جهة أخرى . وهنا قد يحق لنا أن نرجع إلى أول عمل فلسفي قدمه لنا هوسرل ، ألا وهو كتابه المنطقي الذي أطلق عليه اسم « فلسفة الحساب » (١٨٩١) . والمتأمل في هذا الكتاب يلاحظ أن هوسرل يرفض شتى النزعات المنطقية التي كانت سائدة آنذاك في ميدان الرياضيات ، لكي يستعصم عنها بتفسير نفساني لشئ العمليات الحسابية . ولعل هذا هو السبب في أننا نراه يسمى « الفنونولوجيا » باسم « علم النفس الوصفي » ، محاولاً إقامة عمليات الحساب على أساس سيكولوجية صرفة . ولكن هوسرل ، برطان ما تخلى عن هذا الموقف ، نظراً لأنه فطن إلى أنه يقتاد « الفنونولوجيا » إلى المآزق السيكلوجي المتطرف Psychologisme ، فيجمل من تصورات الذهن ومفاهيم الرياضة مجرد صفات تنسب بها طبيعة سيكولوجية خاصة . وليس من شك في أن هوسرل كان على حق حينما دعانا إلى العمل على فهم التصورات الرياضية بالرجوع إلى « الوعي » أو « الشعور » ، ولكنه لم يتصور « الشعور » في ذلك الوقت إلا على أنه مجرد منطقة من مناطق الوجود ، وكأنما هو الجزء المقابل للعالم من أجزاء الوجود العام .

وأما في المرحلة الثانية من مراحل تطور الفكر الفنونولوجي ، فإننا نلاحظ أن هوسرل قد فطن إلى أن « الوعي » (الذي لا بد من إقامة العمليات المنطقية على دعائمه) ليس مجرد جزء من الوجود ، وإنما هو المبدأ الذي يكتسب بفضل أي موجود كأننا ما كان كل ماله من قيمة ، وكل ماله من معنى ، بالقياس إلينا . ومعنى هذا أن دلالة العالم الرياضي — مثلما في ذلك كمثل العالم الخارجي نفسه — إنما تتوقف أولاً وأخيراً على المعنى الذي يخلق

الشعور على الواحد منهما أو الآخر . فليس مفهوم « الوعى » مجرد مفهوم يشير إلى موجود ما من الموجودات ، بل هو مفهوم أصلى يشير إلى مركز كل وجود ، ويعبر عن الدعاء الأساسية التى تستند إليها سائر الموضوعات . ومن هنا فقد رفض هوسرل — فى تلك المرحلة من مراحل تطوره الروحى — شتى النزعات السيكولوجية المتطرفة التى كانت تجعل من « الذات » مجرد « موضوع » يقبل الملاحظة ويخضع للتجريب ، مثله كمثل أى موضوع خارجى . آخر . وقد كان هذا الرفض بمثابة الشرارة الأولى التى اندلعت منها نيران ذلك النزاع العنيف الذى ثار من ذلك الحين بين فلاسفة الظواهر من جهة ، وعلماء النفس من جهة أخرى .

هل يمكن أن يقوم علم النفس مقام الفلسفة ؟ ...

والواقع أن علم النفس — فى نظر هوسرل — إنما هو علم من علوم الواقع . لأنه يدرس الإنسان فى العالم . أو لأنه — على الأصح — يبحث فى استجابات الإنسان بإزاء شتى المواقف . وأما فلسفة الظواهر فإنها تمثل جهداً ذهنياً شاملاً فى سبيل الكشف عن « الماهيات » التى تنبثق من خلال اتصال الإنسان .. بالعالم ، أو اتجاها الذات نحو الموضوع . وإذن فإن ما ترفضه فلسفة الظواهر ليس هو علم النفس ، بل هو — على وجه التحديد — تلك النزعة النفسانية المتطرفة التى تريد أن تستعيز نهائياً عن الفلسفة بعلم النفس . وإذا كان هوسرل يرى فى ذلك ضرباً من الاستحالة ؛ فذلك لأن علم النفس — فى نظره — إنما يتفق مع الحس المشترك ومع غيره من العلوم الأخرى فى إيمانه الضمنى بالواقع ونظرته الطبيعية إلى العالم ونحن جميعاً — فيما يرى هوسرل — إنما يقف من العالم موقفاً طبيعياً : بمعنى أننا نعتقد أننا جزء من العالم ، وأنها خاضعون لتأثير هذا العالم ، وأنها تتقبل هذا التأثير بطريقة سلبية خالصة . وعلم النفس يقتصر على الأخذ بهذه المسألة الواقعية على نحو ما يأخذ بها الحس المشترك ، فليس بدعاً أن نراه يستند فى حله لشئ .

المشكلات التي تواجهه إلى هذه المسئلة أو المصادرة postulate الواقعية وآية ذلك أن عالم النفس ينظر إلى الانسان حينما يوجد بإزاء بعض المنبهات أو أمام بعض المواقف ، فيحاول أن يرى كيف يستجيب الانسان لأمثال هذه المؤثرات . ويسعى جاهداً في سبيل وضع القوانين التي تحدد لنا (بطريقة دقيقة صارمة) نوع العلاقات القائمة بين هذه المنبهات وتلك الاستجابات . وهو سرل لا يرى غرضاً في مثل هذا الجهد ، فإنه — في نظره — حق مشروع لعالم النفس ، ولكنه يؤكد مع ذلك أن مثل هذا الجهد لا يمكن أن يقوم مقام الفلسفة . والسبب في ذلك أن الباحث الذي ينسب إلى هذا الأسلوب من أساليب التفكير صبغة أوفولوجية ، أو الذي يخلع عليه قيمة نهائية قصوى Ultimo ، إنما ينسى أو يتناسى أن هذا الأسلوب أسلوب ساذج يخلو تماماً من كل طابع فكري أو تأملي Réfléchi والحق أننا حينما نفكر ، أو حينما نتأمل ، فإننا لا يمكن أن نتصور الذات الماثلة في صميم العالم ، أو الذات التي تقع تحت تأثير هذا العالم ، على أنها مجرد « موضوع » ، متدج في خمرة الموضوعات العالمية الأخرى ، بل نحن نتصورها على أنها تلك الذات المحورية التي تدور حولها سائر الموضوعات . فليس في إمكاننا أن نتصور عالماً لا تتحمله أى ذات من الذوات ، مادامت « الذات » هي بمثابة « الوعي » ، الضروري لقيام أى « عالم » . وإذا كان من الحق أن الذات التجريبية هي جزء من العالم ، فإن من الحق أيضاً أن « العالم » ليس شيئاً آخر سوى « موضوع » ، نتجه نحوه « الذات » ، وتخلع عليه كل ماله من « دلالة » ، بالنسبة إليها .

وهنا يظهر تأثير هوسرل بالثورة الكوبرنيقية التي نادى بها من قبل كانت Kant ، فإننا نراه يضع « الفلسفة » في مقابل « علم النفس » ، على اعتبار أنها تنطق باسم « الذات الترنسندنتالية » Transcendental ، في حين ينطق علم النفس دائماً باسم « الذات التجريبية » . - حقاً إن بعض المدارس الحديثة في علم النفس — مثل مدرسة الجشطالت Gestalt — قد حرصت على إبراز وحدة الشعور واستقلاله الذاتي ، فنادت بأن الوعي ليس مكوناً من عناصر مستقلة ،

على غرار الأشياء الخارجية ، ورفضت كل نزعة ذهنية ذرية Atomisme Mental ، بحجة أن الوعي « كل » Un tout ليس للعنصر فيه أى وجود منفصل ، ولكن هوسرل مع ذلك قد أبى أن يعتبر أمثال هذه النزعات السيكلوجية بمثابة « فلسفة » ، لأنه قد رأى أنها لا تنطوى فى نظرتها إلى « الوعي » أو « الشعور » على أية نظرة فلسفية متكاملة .

موقف هوسرل من مدرسة (الجشططت) . . .

وقد اهتم هوسرل بتنفيذ نظرية الجشططت ، فحاول أن يظهرنا على نقاط الضعف فى تلك المدرسة السيكلوجية التى قامت فى الأصل من أجل مراضة شتى النزعات الارتباطية الآلية فى علم النفس . وهوسرل يعترف بأن أصحاب نظرية « الجشططت » يتصورون « الوعي » على أنه « كل » لا سبيل إلى تجزئته أو تفكيكه أو إرجاعه إلى عناصر أولية جزئية ، ولكنه يأخذ عليهم أنهم قد نظروا إلى هذا الشكل ، نظرته إلى أية « مجموعة طبيعية » من المجموع الكائنة فى عالم الأشياء . صحيح أن أصحاب نظرية الجشططت . يقررون أن درجة تكامل « الوعي » أعلى من درجات تكامل أى « مجموع طبيعى آخر » ولكنهم مع ذلك قد تصوروا هذا « الوعي » على أنه مجرد « صورة » Forme ، كإى موضوع آخر . وما دام أصحاب هذه المدرسة قد استخدموا اصطلاحاً واحداً يمينه ، ألا وهو اصطلاح « الصورة » أو « الجشططت » ، للإشارة إلى وحدة الوعي أو الشعور ، وللإشارة أيضاً إلى أية وحدة طبيعية أخرى ، فإن هذا وحده دليل قاطع على أنهم قد عمدوا إلى « تطبيع » الوعي Naturalisation de la conscience . وفات أصحاب هذه المدرسة أن « الوعي » إنما هو الذات ، التى تتعقل كل « موضوع » كائناً ما كان ، فليس فى الإمكان تحديده على نحو ما يحدد أى موضوع آخر من الموضوعات ، وتبعاً لذلك فقد عمد هوسرل إلى الحكم على الجشططت حكمه على سائر النزعات الذرية التى كانت سائدة فى أواخر القرن التاسع عشر ، بحجة أن الصبغة الطبيعية naturalism قد غلبت

على كل منهما في نظرتها إلى « الوعى » أو « الشعور » والواقع أنه ليس هناك فارق كبير — في نظر هوسرل — بين ما يقوله الارتباطيون Associationnistes من أن الشعور هو مجموعة من الأحاسيس والصور ، وبين ما يقوله أنصار الجشطالت من أن الشعور هو « كل » ليس للعناصر فيه أى وجود مستقل . وما دام الباحث لم يبدأ بتحديد مفهوم « الكل » Totalite تحديداً جذرياً أصيلاً ، بحيث يتصور « الوعى » على أنه « كل » من نوع خاص لا نظير له في عالم الأشياء الطبيعية ، فستظل نظرية « الجشطالت » مجرد نزعة طبيعية أو حسية خالصة .

رد أصحاب مدرسة الجشطالت على هوسرل

إذا كان هوسرل قد اتهم أصحاب مدرسة الجشطالت بأنهم قد تردوا في خطأ منهجى بالغ . ألا وهو تفسير « الوعى » على غرار « الأشياء » ، فإن جماعة « الجشطالت » أنفسهم — وعلى رأسهم العالم الألمانى كوفكا Koffka — قد تصدوا للرد على هذا الاتهام ، من أجل التوصل من تهمة التفسير الحسى أو الطبيعى للشعور . وحجة كوفكا في هذا الدفاع أن مفهوم « الصورة » ومفهوم « البنية » Structure ، اللذين تقوم عليها نظرية « الجشطالت » ، لا يهيطان بالشعور إلى مستوى الأحداث الطبيعية ، بل هما يصوران الحياة النفسية بصورة « كل » متسق من الدلالات أو المعانى أو العلاقات الداخلية : Relations internes . فأصحاب مدرسة الجشطالت — فيما يقول كوفكا — لا يرجعون العلاقات النفسية إلى مجرد علاقات خارجية أو علاقات واقعية (كما وقع في ظن هوسرل) ، بل هم يفسرون العلاقات السيكو — فيزيائية على أنها عمليات عضوية منتظمة تستند إلى شبكة مقدمة من العلاقات الداخلية . صحيح أن مدرسة الجشطالت تسلم بأن بنايات الشعور تستند في النهاية إلى عمليات فسيولوجية ذات طابع واحد بعينه ، فضلاً عن أنها تفسر بنايات الشعور تفسيراً فسيولوجياً يقوم على الرجوع إلى أجهزة المخ أو الدماغ ، ولكن من

الخطأ — فيما يقول أحد أئمة الحركة الفنونولوجية في فرنسا ، ألا وهو ميرلوبوتى — أن يضع هذه المدرسة على قدم المساواة مع النزعات الارتباطية الآلية في علم النفس ، نظرًا لأنها قد أدخلت في اعتبارها أهمية « التنظيم الداخلي » و « العلاقات الباطنية » من أجل فهم الشعور ، فليس في استطاعتنا أن نأخذ على هذه المدرسة ترددها في خطأ التفسير الطبيعي أو الحسي للشعور ، ما دمنا نجد وراء قولها بالتنظيم العضوى والعلاقات الداخلة اعترافاً ضمنياً بأن لكل ظاهرة نفسية دلالة خاصة أو معنى خاصاً يجعل منها شيئاً أكثر من مجرد حدث طبيعى أو واقعة فيزيائية .

هوسرل ينتقد نظرية علم النفس إلى الشعور

قلنا إن هوسرل قد ذهب إلى أن أية نظرية سيكولوجية — مهما تكن دقتها — لا يمكن أن تقوم مقام الفلسفة ، لأنها لا بد من أن تستند في جوهرها إلى مسألة طبيعية غير مشروعة . وهوسرل يعزف إلى هذا أن علم النفس بأكمله — من حيث هو علم يقوم على التفسير السيكولوجى المتطارد — إنما ينطوى بالضرورة على تشويه أو تحريف أو سوء فهم لحقيقة الوعى أو « الشعور » . وآية ذلك أن عالم النفس حين يأخذ بالموقف الطبيعى ، فإن الإنسان الذى يدرسه إنما هو الإنسان من حيث هو جزء من العالم . وحينما يتحدث عالم النفس عن « الشعور » ، فإن « رتبة الوجود » التى ينسبها إلى الشعور لا تختلف اختلافاً جذرياً عن « رتبة الوجود » التى ننسبها فى العادة إلى الأشياء . فالشعور — فى نظر عالم النفس — « موضوع » لا بد من دراسته ، وهو حين يحاول دراسة هذا الموضوع فإنه لا يراه فى وسط غيره من الموضوعات ، أعنى أن عالم النفس لا ينتظر إلى « الوعى » إلا باعتباره حدثاً فى النظام العام للعالم . . وأما فى نظر هوسرل ، فإنه مهمات لنا أن نصل إلى تصور صحيح للوعى ، بحيث نحافظ على أصالته ، ونستبقى له طابعه النوعى الخاص ، اللهم إلا إذا عمدنا إلى القيام بتحليل من نوع آخر نستطيع عن طريقه

أن نكتشف في صميم خبرتنا ماهية الحياة النفسية ، أو معنى «الشعور» بصفة عامة فليس في استطاعتنا أن نعرف على وجه التحديد ما هو «الوعي» ، اللهم إلا إذا استشرعنا في أعماق ذواتنا معناه الباطن ، بحيث تتمكن عن هذا الطريق من الحصول على «حدس ذهني» (أو أيديتيكي) : Eidétique عن هذا الوعي نفسه . ومعنى هذا أن «الوعي» — في نظر هوسرل — ليس موضوعاً يقبل الملاحظة أو المشاهدة الخارجية ، بل هو حقيقة نفسية تستلزم ضرباً من «التحليل القصدي» : Analyse intentionnelle . ولكننا نعلم كيف أن عالم النفس يميل دائماً إلى جعل «الوعي» مجرد «موضوع» يُعتمد إلى ملاحظته ؛ فليس في استطاعتنا أن نتقبل الحقائق الواقعية التي يقدمها لنا علم النفس عن حياتنا النفسية ، اللهم إلا إذا عمدنا أولاً إلى تصحيحها أو تعديلها من وجهة نظرنا العينية Concrète الخالصة .

وفضلاً عن ذلك فإن علم النفس — مثله في ذلك كمثل غيره من العلوم الطبيعية — إنما يصطنع منهج الاستقراء الذي يبدأ من الوقائع ، ويقوم في جوهره على عملية «تجميع للوقائع» . ولكن من الواضح أن هذا المنهج الذي يصطنعه علم النفس التجريبي لا بد من أن يظل منهجاً أحمى ، اللهم إذا عرفنا عن طريق آخر ، أو بالأحرى من الباطن ، ذلك الشعور الذي يريد مثل هذا الاستقراء العمل على تحديده . ومن هنا فإنه لا بد لنا من أن نضيف إلى منهج الاستقراء ضرباً من «المعرفة الذهنية» (أو الفكرية) التي نحصلها نحن بأنفسنا عن طريق ما لدينا من «عيان عقلي» . وحينما يتحدث هوسرل عن «علم النفس الأيديتيكي» : Psychologie eidétique فإنه يعنى بذلك أنه لا بد من أن يحمى قبل «علم النفس التجريبي» علم نفس آخر يكون بمثابة جهد ذهني يراد من ورائه العمل على الافادة من خبرتنا الخاصة من أجل تهيئة المفاهيم الأساسية التي يستخدمها علم النفس في كل لحظة . وعلى حين أن معرفة الوقائع هي من اختصاص عالم النفس ، فإن تحديد المفاهيم التي سنستعين بها في تنظيم هذه الوقائع إنما هو من اختصاص فيلسوف الظواهر . والحق أننا نستعين في

تفسيرنا للوقائع السيكولوجية بعدد غير قليل من المفاهيم الغامضة ، مثل مفهوم « الصورة » Image ومفهوم « الإدراك الحسى » ، فلا بد لنا من الانكسار على ذاتنا من أجل تفهم هذه التصورات فى ضوء خبراتنا الخاصة عن « الصورة الذهنية » و « المدرك الحسى » . الخ . وما لم نقم بمثل هذا الجهد الذهنى ، فإننا لن نستطيع أن ندرك حقيقة أمر الخبرات الموجودة لدينا من الصور الذهنية والمدركات الحسية ، وقصارى القول إن هوسرل يجعل من علم النفس دراسة تجريبية تنصب على الوقائع وما بينها من علاقات ، بينما هو يجعل من فلسفة الظواهر جهداً ذهنياً من أجل تفهم المعنى البعيد أو الدلالة القصوى لأمثال هذه الوقائع وتلك العلاقات ، بحيث يكون على الفنونولوجيا أن تقوم بمهمة استخلاص الماهيات أو المعانى السكينة فى كل من الشعور ، والإدراك الحسى ، والتصور الذهنى . . . الخ .

هل تكون فلسفة الظواهر مجرد عود إلى الاستبطان ؟

وهنا يعترض خصوم فلسفة الظواهر فيقولون إن هذا المنهج الذى يدعوفا إلى اصطناعه هوسرل لا يخرج عن كونه مجرد عود إلى منهج « التأمل الباطنى » أو « الاستبطان » Introspection الذى لم يعد أحد من رجال علم النفس التجريبى يسلّم بمشروعيته . وآية ذلك أن النزعة الموضوعية الحديثة فى علم النفس لم تعد تأخذ بما كان يتوهمه أهل الاستبطان من أن الخبرة المعاشة التى تحياها الذات هى فى حد ذاتها معرفة واعية . ولكننا لو أنعمنا النظر إلى فلسفة الظواهر (على نحو ما عبر عنها هوسرل) لوجدنا أنها تتفق مع هذه النزعة الموضوعية فى نقد نظريات المدرسة الاستبطانية . فالفلسفة الفنونولوجية (مثلاً) آسلم بأن معنى مضمون شعورى لا يمكن أن يتكشف للذات بطريقة مباشرة ، وإلا لما نشأت الحاجة إلى أى جهد سيكولوجى . وهل نشأ علم النفس إلا لأننا نجهد — على وجه التحديد — « مضمون حياتنا النفسية ومعناها ؟

(١) هذه الكلمة مشتقة من اللفظ اليونانى Eidos الذى يعنى الفكرة أو الصورة أو المثال .

حقاً إننى حينما أوجد يزاءه شيء خفيف ، فإننى أشعر بالخوف ، ولكن هذا الشعور لا يعنى أننى أعرف — فى تلك اللحظة — ما هو الخوف ، بل كل ما هنالك أننى أعرف أننى خائف ، وشتان بين المرفقين ! والحق أن معرفة النفس بالنفس — كما لاحظ ميلو بوتى — إنما هى معرفة غير مباشرة ، فهى بمثابة نوع البناء أو التركيب Construction . وهذا هو السبب فى أن الإنسان فى حاجة دائماً إلى أن يفيض رموز سلوكه كما يفيض رموز سلوك الآخرين !

وهنا تفرق فلسفة الظواهر بين التفكير أو التأمل : Réflexion من جهة ، والاستبطان : Introspection من جهة أخرى ، فترى هوسرل يقرر أنه لكي تكون عملية التأمل عملية ذهنية مشروعة ، فإنه لا بد للظاهرة المعاشة التى هى موضوع تأملنا ألا تنجرف فى تيار الشعور ، بل تظل — بوجه من الوجوه — محتفظ بهويتها Identiété عبر هذه الصيرورة النفسية . وهوسرل يقيم عملية « التأمل » على أساس عملية « الاستبقاء » ، أو « الاختزان » Retention ، فيقول إن الظاهرة المعاشة تظل باقية — بلحمها ودمها — عن طريق عملية « الاختزان » أو « الاستبقاء » ، وإن كانت تتخذ طابعاً آخر ، إذ يصبح وجودها هو وجود الشيء الذى انقضى فى الزمان . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إن سورة الغضب التى استبدت بى بالأمس ، لا زالت موجودة ضمناً بالنسبة لى ، ما دام فى وسعى — عن طريق عملية التذكر — أن أستعيدّها ، وأحدد ظروفها . وأسترجع بواعثها . الخ . فهذا الغضب مائل — بوجه ما من الوجوه — فى صميم « حاضرى الحى » ، بدليل أننى حتى إذا قررت (وفقاً لقوانين علم النفس التجريبى التى تقول بانحلال الذاكرة أو انطياس معالم التذكر) أن أخبرنى المعاشة عن الغضب فى الوقت الحاضر قد تغيرت أو ضعفت ، فإننى أقترض ضمناً أن لدى خبرة معاشة عن حالة الغضب الماضية هى بمثابة « ذكرى » ، تمنعنى بها الآن ذاكرتى الخاصة . وإذن فإن « حالة الغضب باقية فى صميم شعورى » (مهما يكن من تغير شدتها وانقضاء زمانها) ، ما دمت أتحدث دائماً عن حالة واحدة بعينها هى ما أسميه باسم « الغضب » . وإذا كان « التأمل »

يمكننا ذلك لأن في وسمى أن أعيش خبراتي الماضية ، وأن أصفها وصفاً دقيقاً على قدر الإمكان . وليس « التأمل » — في نظر فلسفة الظواهر — سوى عملية « استعادة وصفية » Reprise descriptive للظاهرة المعاشة ، بحيث تصبح هذه الظاهرة عندئذ بمثابة « موضوع » Gegenstand مائل في صميم الشعور الحالى للباحث الذى يقوم بعملية الوصف . ومعنى هذا أن حل الباحث أن يرسم صورة صادقة — على قدر الإمكان — لما يفكر فيه حين يفكر في سورة الغضب التى عاناها بالأمس ، بحيث يتعقل بالفعل هذه الحالة المعاشة ، دون أن يعمد إلى تركيبها أو بنائها أو إعادة صياقتها . وليس حل الباحث — في مثل هذه الحالة — أن يعمد إلى تأويل تلك الظاهرة أو تفسيرها أو تقصى عللها ، بل حسب أن يستمسك بالظاهرة نفسها على نحو ما هى معاشة في صميم شعوره . وهنا يظهر الفارق الكبير بين التأمل الفنونولوجى من جهة ، والتأمل الفلسفى التقليدى من جهة أخرى . فإن التأمل الفلسفى يرجع الخبرة المعاشة إلى شروطها الأولية أو القبلية Apriori ، في حين أن هوسرل يضع تأمله في مقابل « الاستبطان » ، فيصفه بأنه اهتمام بالشئ ذاته ، وبحث عن تلك الحالة البدائية الساذجة التى تسبق كل رأى مسبق : Préjugé . وهكذا نرى أن عملية التأمل الفنونولوجى إنما هى عملية ذهنية نقوم فيها بوصف الحالة المعاشة السابقة على كل تعقل وكل تحليل موضوعى ، وإن كان علينا من بعد أن نعيد تركيب هذه الحالة بحيث ندرك دلالتها في ضوء خبراتنا المعاشة السابقة . ولكن أياً ما كانت نظرة الفلسفة الفنونولوجية إلى الحياة النفسية ، فإنها لا يمكن أن تمع في نظر أصحابها مجرد عود إلى « الاستبطان » .

هل تتلاقى فلسفة الظواهر مع علم النفس ؟

إن البعض ليظن أن فلسفة الظواهر هى مجرد تأكيد لبعد واحد من أبعاد الحياة الإنسانية ، ألا وهو البعد الداخلى ، ولكن الحقيقة أن فلسفة الظواهر قد أطرحت منذ البداية تلك التفرقة الكلاسيكية المعروفة بين « الداخلى »

و « الخارج » ، أو بين « الباطن » و « الظاهر » ، وليست فكرة « القصد » أو « الإحالة » Intentionalit6 سوى مجرد تأكيد — من جانب هوسرل — لحظاً كل فصل مرسوم للداخل عن الخارج . وحين يقرر هوسرل أن « كل شعور إنما هو شعور بشيء » ، فإنه يعنى بذلك أنه ليس ثمة تفكير cogito بدون فكرة Cogitatum وأنه ليس حب Amo بدون محبوب Amatum (أو موضوع للحب) ، وبالتالي فإن هوسرل يؤكد أن الذات ملتزمة بالعالم مندرجة فيه . وقد حرص الفيلسوف الفرنسى ميرلوبوتى على تأكيد هذه الفكرة فقال إن الحقيقة لا تقع فى داخل « الإنسان الباطن L' homme Interieur » ، كما كان يتوهم القديس أوغسطين ، بل ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إنه ليس ثمة إنسان باطن على الإطلاق ، مادام الإنسان كائناً فى العالم ، ومادامت الذات لا تعرف نفسها إلا فى نطاق العالم . ولهذا يأبى ميرلوبوتى أن يعد العالم حقيقة خارجية Extériorité ، لى يجعل منه مجرد « وسط » أو « بيئة » كما يأبى فى الوقت نفسه أن يعد الذات حقيقة داخلية Intériorité ، لى يجعل منها مجرد « موجود » أو « كائن » . وبهذا المعنى تكون فكرة هوسرل عن « الاحالة » بمثابة تأكيد الالتحام بين « الذات » و « الموقف » .

وهنا تتلاقى فلسفة الظواهر مع علم النفس . فإن علماء النفس المحدثين — وعلى رأسهم جماعة السلوكيين — يرفضون كل نظرية تغلق الشعور على ذاته ، لى تجعل منه حياة باطنية خالصة ، وكان مثله من السلوك كمثل القبطان من السفينة . ولكن فلاسفة الظواهر لا يمتصون مع جماعة السلوكيين إلى حد البحث عن الامتنعابة لمعنى معين أو ذاك ، بالرجوع إلى مفهوم « الفعل المنعكس » ، والحق ما يصفه واطسون Watson عندئذ ليس هو السلوك الفعلى المعاش ، بل هو مجرد بديل موضوعى لهذا السلوك ، أو هو على الأصح مجرد « نموذج » فسيولوجى نظارى يمكن الطعن فى قيمته العلمية .

ونحن نعرف كيف أن أصحاب مدرسة الجشطالت Gestalt قد عاودوا النظر إلى مفهوم « السلوك » الذى استعان به واطسون من أجل تصحيحه وتعديله ،

فليس بدا أن نرى ييرلو بوتى يشيد بمجهود أهل هذه المدرسة في نقد مبدأ « موضوعية » السلوك وميرلو بوتى يقرر مع كوفسكا Koffka أنه ليس يكفي أن يكون السلوك قابلاً للملاحظة لكي نقول عنه إنه مجرد « موضوع » يرتد أصله إلى ترابط موضوعي ، كذلك الذي يربطه بالتنظيم العصبي . وعلى حين أن واطسون قد خلط بين ما هو « موضوعي » Objeetif وما هو « معطى » Donnée نجد أن كوفسكا (وميرلو بوتى يتفق معه في هذا الرأي) يشير إلى تجارب الأوهام الحسية المعروفة كوهام السهمين غير المتساويين) ، لكي يبين لنا أن <—————> عالم الإدراك الحسي ليس هو العالم الرياضي القابل <—————> للقياس ، بل هو العالم الواقعي المباشر الذي ندركه قبل أي تركيب علمي وليس المهم أن نعرف ما إذا كنا ندرك الواقع على ما هو عليه ، وإنما المهم أن نعلم أن الواقع هو هذا الذي ندركه ولهذا يدعونا ميرلو بوتى إلى الأخذ بدعوة هوسرل من أجل الارتداد إلى ذلك « المباشر » PImmédiat الذي يبني عليه العلم كل أنظمتيه . وليست نظرية الجشطالت سوى تأكيد لاهمية الارتداد نحو « الوسط » الحقيقي أو البيئة الفعلية للسلوك ، بدلا من التمسك بعالم موضوعي صرف أو واقع خارجي مستقل . وهكذا نرى جماعة الفنونولوجيين يتفقون مع علماء مدرسة الجشطالت (من أمثال كوفسكا ولفين Lowin) في رفض مفهوم « الجوهر المادى » أو « الواقع الخارجى » من أجل الاستعاضة عنه بمفهوم « البيئة الحقيقية » أو « الوسط العقلي »

ويبقى علينا بعد ذلك أن نتساءل : أليس هذا التلاقى الذي تم أخيراً بين فلسفة الظواهر وعلم النفس ثمرة من ثمار الجهد العلمى الذى قام به ميرلو بوتى وحده ؟ وهل كان هوسرل نفسه ليوافق على هذا الصلح الذى قام به تلميذه الفرنسى ؟ أو هل كان في فلسفة هوسرل الأخيرة ما يؤذن بمثل هذا التلاقى ؟

ماكس شلر

(١٨٧٤ - ١٩٢٨)

من « فنومولوجيا القيم » إلى « الأنثروبولوجيا الفلسفية »

رأينا فيما مر بنا كيف أن هوسرل قد حاول أن يقوم في القرن العشرين بدور شبيه بالدور الذي قام به ديكارت في القرن السابع عشر، فكان ظهوره في عصرنا الحاضر بمثابة رد فعل ضد الأزمة التي كانت تهدد أسس العلم الحديث، وكانت رسالته هي الثورة على شتى النزعات اللاعقلية، والارتيازية، والعدمية، التي كانت قد بدأت تنخر في عظام الحضارة الغربية. ولا بد من أن يكون القارئ قد لاحظ معنا أن هوسرل قد وضع نصب عينيه العمل على إحياء « المعرفة »، وتمهيد السبيل للعودة من جديد إلى « نظرة عقلانية » إلى العالم والخبرة البشرية. وقد كان هوسرل نفسه على وعى تام بدوره الحضاري كمفكر أوروبي هو سليل تراث فلسفي طويل، فلم يجرع كثيرا مما قاله عنه النقاد من أن فلسفته هي مجرد استمرار للتيار المثالي، ولكنه مضى يشق طريقه كما فعل كالتل من قبل، واثقا من أن مهمة الفيلسوف هي البحث عن الشروط والترسندنتالية التي تجعل « المعنى » (سواء أ كان علميا، أم أخلاقيا، أم جماليا، أم دينيا) ممكنا. ولكن، على حين أن هوسرل نفسه قد حصر كل أو جل جهوده في مضمار الإبستمولوجيا، فإن تلاميذه قد امتدوا بالمنهج الفنونولوجي إلى مجالات أخرى عديدة، فطبقه ماكس شلر في الأكسيولوجيا (علم القيم) والأنثروبولوجيا الفلسفية، وطبقه ثيودور ليبس Theodor Lipps في الاستطيقا (علم الجمال)، واستخدمه كارل مانهايم في مضمار علم الاجتماع، واصطنعه رودلف أوتو Rudolph Otto في مجال علم الأديان المقارن، وأهاب به نيكولاى هارتمان في دراسته للأخلاق، فضلا عن تطبيق بعض الوجوديين له في دراساتهم الأونطولوجية، كما فعل مثلا كل من مارتن هيدجر، وجان بول سارتر.

ولكن ربما كان ماكس شلر - من بين جميع تلاميذ هوسرل - أكثرهم أصالة وأخصبهم تفكيراً : فقد حاول هذا المفكر الألماني الكبير أن يطبق المنهج الفنونولوجي على الحياة الوجدانية ، فقدم لنا وصفاً فنونولوجياً ممتازاً للأخلاق ، والقيم ، والدين ، والتعاطف ، والمحبة . . . الخ . وعلى الرغم من أن ماكس شلر قد رفض مذهب هوسرل ، إلا أنه قد أبدى إعجاباً شديداً بمنهج أبي الفنونولوجية الحديثة ، كما حرص في الوقت نفسه على إدخال هذا المنهج ضمن التراث الفلسفي والروحي للحضارة الأوروبية . وإذا كنا قد أدرجنا اسم ماكس شلر تحت قائمة فلاسفة الحركة الفنونولوجية ، فليس معنى هذا أن فيلسوفنا لم يصدر في كل تفكيره إلا عن هوسرل ، إذ الواقع أن شلر قد جمع في فلسفته عدة اتجاهات فلسفية متباينة ، نذكر من بينها فلسفة الحياة على نحو ما عبر عنها كل من نيتشه وبرجسون ودلتاي . وفلسفة الروح على نحو ما عبر عنها كل من القديس أوغسطين وبسكال وأويكن : Eucken ، فضلاً عن إعجاب بيوذا وأفلاطون وغيرهما . . . وسنرى فيما يلي كيف كانت حياة شلر الروحية حياة متطورة خصبة ، وإن كان موته المبكر قد حال دون اكتمال فلسفته ، فبقيت أنظاره الروحية أقرب ما تكون إلى تأملات متناثرة غير متسقة^(١) . . .

سيرة شلر وإنتاجه الفلسفي

ولد ماكس شلر عام ١٨٧٤ بمدينة ميونخ ، وتتلذذ في شبابه على أويكن ، ثم مارس التدريس بجامعة ميونخ ، ثم كولونيا (ابتداءً من سنة ١٩١٩) . وقد دعى فيما بعد لشغل منصب الأستاذية بجامعة فرنكفورت ، ولكنه توفي عام ١٩٢٨ قبل أن يتمكن من بدء محاضراته بتلك الجامعة . وقد أجمع النقاد على أن ماكس شلر كان شخصية فذة لا نظير لها في عالم الفكر المعاصر ، خصوصاً وأنه قد جمع إلى سعة اطلاعه في ميدان الفلسفة الأخلاقية ، بصيرة فاذة تدرك

(١) Landsberh : "L, Acte Philosophique de Max Scheler" ;
in "Problèmes du Personalisme" , éd. du Seuil , 1952 .

دقائق المشكلات الفلسفية ، وهما عميقا لشئ مظاهر الخبرة البشرية المعاشة . ولم يقصر شار اهتمامه على الأخلاق ، بل لقد تعداها إلى الأثر وپولوجيا ، وفلسفة القيم ، ودراسة الأديان ، وعلم الاجتماع ، وبعض مشكلات السياسة والحياة الاجتماعية . وقد كان تفكير شار — في كل هذه المجالات — تفكيراً أصيلاً مشوقاً ، كما كان في الوقت نفسه تفكيراً واقعياً يعس صميم الحياة . وعلى الرغم من أن الجانب الأكبر من شهره شار يرجع إلى كتاباته الأخلاقية ، إلا أن فيلسوفنا دراسات عميقة تناول فيها بالبحث العديد من المشكلات الفلسفية الهامة ، وفي مقدمتها نظرية المعرفة ، ومشكلة القيم ، ومكانة الإنسان في العالم ... إلخ .

وقد اعتاد المؤرخون تقسيم حياة شار الروحية إلى ثلاث مراحل : المرحلة الأولى منها هي تلك التي وقع فيها تحت تأثير أستاذه أويكن ، وكان أويكن داعية من دعاة الحياة الروحية ، وإن كانت فلسفته قد اتسمت في الوقت نفسه بطابع حيوى فئلى ، فنأثر شار باتجاه أستاذه الروحى ، وأضاف إليه إعجابه الشديد بالقديس أوغسطين ، خصوصاً وأن شار قد وجد لدى المفكر المسيحى الكبير نظرية جديدة في « الحب » ، قال عنها إنها نظرية عميقة أصيلة كانت مجهولة تماماً لدى اليونان . ثم كانت المرحلة الثانية من مراحل تطور شار الروحى ، فوقع فيلسوفنا في البداية تحت تأثير كل من نيئشه ودلتاى وبرجسون ، حتى لقد قال عنه ترلئش Troelitsch إنه مجرد « نيئشه كاثوليكي » ، ولكنه لم يلبث أن تحول إلى هوسرل ، فقرأ مؤلفات أبى الفنونولوجية الحديثة ، وأبدى إعجاباً شديداً بالمنهج الفنونولوجى ، وراح ينقل هذا المنهج إلى مجال آخر من مجالات البحث الفلسفى . وهذه المرحلة تعد في حياة شار بمثابة « مرحلة النضج » (من سنة ١٩١٣ إلى سنة ١٩٢٢) هي التي شهدت ظهور معظم مؤلفات شار الرئيسية ، فقد ظهر أولاً كتاب « طبيعة التعاطف وأشكاله » (الطبعة الأولى سنة ١٩١٣ ، ثم طبعة أخرى منقحة عام ١٩٢٣) ، ثم كتابه الرئيسى : « النزعة الشكلية في الأخلاق ، وأخلاق القيم المادية » (من ١٩١٣ إلى ١٩١٦) ،

ثم مجموعة من الدراسات نشرت بعنوان : « تهدم القيم » (سنة ١٩١٩) ،
وأخرى نشرت بعنوان : « العنصر الأزلئ فى الإنسان » (عام ١٩٢١) .
وكان شلر فى كل هذه المرحلة فيلسوفا شخصانيا ، ووطا ، مسيحيا . وأخيراً
تجىء المرحلة الثالثة من مراحل تطور فيلسوفنا ، وهى المرحلة التى يبدو فيها
أن الفيلسوف الكاثوليكي قد طلق الكنيسة الرومانية ، وراح يقدم لنا فلسفة
إنسانية تميل إلى القول بوحدة الوجود ، وترى فى الإنسان « المحل الأوحد
الذى يتحقق فيه الله » ! وقد أصدر شلر فى هذه الفترة كتابين هامين الأول
منهما بعنوان : « أشكال المعرفة والمجتمع » (سنة ١٩٢٦) ، والآخر بعنوان :
« مركز الإنسان فى الكون » (سنة ١٩٢٨) . ولكن الموت المفاجئ حال بين
شلر وبين مواصلة تفكيره الميتافيزيقي فى هذا الاتجاه الجديد ، فبقى شلر فى
نظر الناس هو الفيلسوف الشخصاني المأوله !

الروح العامة لفلسفة شلر

قد لا يكون من السهل أن يحدد الباحث السمات العامة لفلسفة شلر ،
نظراً لما طرأ على أفكار الفيلسوف الألمانى من تطور ، فضلاً عما عرف عنه
من ميل إلى الجمع بين أشد الاتجاهات تبايناً . وإذا كان شلر قد اصطنع المنهج
الفنومولوجى فى كل دراساته الفلسفية ، فإن هذا لم يمنعه من البحث عن
أصول حضارية لهذا المنهج فى صميم التقليد الفلسفى والتراث الروحى الإنسانية
جسماً . ولا غرو ، فإن الإنسان — على العكس من الحيوان الذى يحيا بأكملة
فى الواقع الملبوس — يمارس دائماً ، إن من حيث يدرى أو من حيث
لا يدرى ، طريقته الخاصة فى وقف الطابع الواقعى للأشياء (دلى سبيل
التجريب) ، حتى يتمكن من الوقوف على ماهية تلك الأشياء . ومن هنا فإن
شلر يقرب من فكرة الفنومولوجيا الموهبرلية فى « التوقف عن الحكم » ،
فكرة بوذا المشهورة التى يقول فيها « إنه لمن الرائع أن يتأمل المرء كل شئ » ،

ولكن من الرهيب أن يتمص وجود كل شيء . ولا يرى شئ مانعا من تقريب المنهج الفنونولوجي أيضا من الديالكتيك الأفلاطوني الذي كان يرى أن النفس لا تستطيع أن تصل إلى حالة « عيان المثل » اللهم إلا إذا صرفت كل انتباهها عن المضمون الحسي للعالم^(١) .

يبد أن الفارق الكبير بين هوسر وشار أن هذا الأخير قد حاول أن يطبق « الوصف الفنونولوجي » على مجالات أخرى غير تلك التي توقف عندها هوسرل ، فضلا عن أنه قد وضع إلى جانب الحدس الذهني الذي اصطنعه هوسرل حدسا وجدانيا للقيم ، بوصفها ماهيات لا معقولة ؛ علاوة على أنه قد عدل من نظارة هوسرل العامة إلى الفنونولوجيا وعلاقاتها بغيرها من الاتجاهات الفلسفية^(٢) . وليس من شك في أن تأثر شار بفلسفة الحياة ، وإعجابه الخاص بفلسفة برجسون ، قد عملا على تقريب فلسفته من « الواقع الحى » أو « الحقيقة العملية » ، كما أسماها أيضا في النأى بكل تفكيره عن المذاهب الميتافيزيقية الشائعة أو الأنظمة العقلية الاستنباطية . وقد روى لنا أحد تلاميذ شار — ألا وهو لاندسبرج Landsberg — أن عبارة شار الناطقة بلسان حال فلسفته هي تلك التي كانت تقول : « إننى أجد نفسى في عالم هائل من الموضوعات الحسية والروحية التي لا تكف عن تحريك قلبي واستثارة انفعالاتى » . فلم تكن الفلسفة بالنسبة إلى شار مجرد تأمل عقلى بارد ، بل كانت سورة حية من اللقاءات ، والمواجهات ، والانتشار في شتى المجالات ، لدرجة أن البعض قد وجد في تفكير فيلسوفنا الكثير من أمارات التشتت وعدم الاتساق . ولم يكن من الغريب على مفكر استهواه الواقع بكل ما فيه من أمارات التنوع والوفرة والخصوبة ، أن يجد نفسه ضائعا في متاهات الحقيقة بكل ما فيها من عمق وتعدد وثرء . ولكن شار مع ذلك لم يكن في يوم من الأيام نصيرا لمذهب الكثرة أو التعدد ، فضلا عن أنه لم ينزل قوما إلى منحدر النسبية أو للبرجماتية .

(1) Scheler : "Situation de l. Homme dans le Monde" , trad. Dupuy , p. 70 .

(2) H. Sérrouya : "Initiation à la Phil. Contemporaine." 1956 , p. 132 .

والظاهر أن تقديس شار للشخص البشري قد حال بينه وبين التسليم بأية نزعة عقلانية تجريدية أو لا شخصية ، فبقيت فلسفته — في معظم مراحل تطورها — فلسفة إنسانية ترى أنه لا بد لنا من أن ننصوّر الإنسان على غرار الله . ولعل هذا ما حدا ببعض النقاد إلى القول بأن فلسفة شار تمثل الجسر الذي عبرت عليه « فلسفة الماهية » إلى « فلسفة الوجود » . ولكن من المؤكد أن اهتمام شار بمبحث القيم قد جعله يرى في فكرة القيمة أداة ناجعة لتوثيق الصلة بين الذات العينية من جهة ، والمبدأ العلوى من جهة أخرى ، فاستطاع فيلسوفنا عن هذا الطريق أن يقيم نظاماً موضوعياً بوصفه لشئ التفضيلات الذاتية . وسيكون لنا من بعد عود إلى هذه القضية عند الحديث عن نظرية شار في القيم .

نظرية شار في المعرفة

ولنبداً عرضنا لفلسفة شار بالحديث عن نظريته في المعرفة . وهنا نجد فيلسوفنا يقسم المعرفة الموجودة لدى الإنسان إلى ثلاثة ضروب : معرفة استقرائية «ومعرفة أولية تنصب على الماهية ، ومعرفة ميتافيزيقية تدور حول الخلاص (أو النجاة) . والضرب الأول من المعرفة هو ذلك الضرب المستخدم في العلوم الوضعية ، فنحن هنا بإزاء معرفة استقرائية تقوم على غريزة السيطرة ، ولا تكاد تصل مطلقاً إلى قوانين إلزامية . والموضوع الذى تهبط عليه هذه المعرفة هو العالم الخارجى ، وهو العالم الذى يسلم شار بأن له وجوداً حقيقياً ، وإن كان شار يقرر مع ذلك بأنه لو كان ثمة وجود عارف ينحصر كل وجوده في المعرفة ، لما كانت لهذا الوجود واقعية ، بمعنى الكلمة ، نظراً لأن « الواقعية » هى ما يضع « المقاومة » في وجه مقاصدنا . فما يثبت وجود الشئ الواقعى إنما هو تلك الصدمة التى تحدثها لدينا « المقاومة » . وأما الضرب الثانى من المعرفة فهو العلم بالبناء الماهوى لسكل ما هو موجود ، أعنى ما عبر عنه فلاسفة الإسلام بمطلب « ما » die Washeit . ولا سبيل إلى بلوغ هذا النوع

من المعرفة ، اللهم إلا بإيقاف سلوكنا الغرزي . وصرف انتباهنا عن الحضرة الواقعية للأشياء ، من أجل تركيز كل انتباهنا في « الأولى » (أو « القبلي ») بوصفه الموضوع الأوحده لهذا النوع من المعرفة . وشار يوافق كانط — في هذا الصدد — حل القول بأن هناك معرفة بالأولى (أو القبلي) ، وإن كان شار يطلق هذا اللفظ على القضايا ووحدات المعنى الماثلة في صميم وعينا ، بنقض النظر عن عملية « الوضع » Position التي تقوم بها الذات حين تتعقلها . ووجه الاختلاف بين شار وكانط في هذا المقام أن ما يكون « الأولى » أو « القبلي » أولا وبالذات إنما هو « الماهيات » لا القضايا . هذا إلى أنه ليس « أدنى » علاقة بين عالم المبادئ الأولية الواضحة ، وعالم المبادئ الصورية أو الشككية . وآية ذلك أن هناك مبدأ أوليا « ماديا » ، ألا وهو تلك المضامين المستقلة عن التجربة والاستقراء . ولهذا فإن شار يرفض بكل شدة المذهب التصوري المثالي ، كما يستبعد في الوقت نفسه النزعة الإسمية الوضعية . وهو يأتي كذلك أن يسل مع كانط بأن نظرية المعرفة هي النظريات الأساسية في « الأولى » أو « القبلي » . وعلى حين أن الفلاسفة السكانطيين كانوا يتساءلون : « كيف يمكن أن يكون ثمة شيء معطى ؟ » ، نجد شار يتساءل قائلا : « ما هو هذا المعطى ؟ » . وتبعاً لذلك فإن نظرية المعرفة في رأيه ليست سوى جزء من مذهب العلاقات الموضوعية القائمة بين الماهيات . وأما النظرية السكانطية التي كانت تقول بتلقائية الفكر ، وتؤكد أن كل علاقة هي من خلق الذهن (أو بالأحرى من خلق العقل العملي) ، فقد بدت لشار نظرية فاسدة على الإطلاق . والواقع أنه ليس ثمة ذهن يستطيع — فيما يقول فيلسوفنا — أن يفرض قوانينه على الطبيعة . ولكن الخطأ الأكبر الذي وقع فيه كانط وسائر المثاليين بالمذهب العقلاني إنما هو الخلط بين ما هو « أولى » وما هو « عقلي » . والحق أن لحياتنا الروحية بأسرها مضموناً « أوليا » ، بما في ذلك الجانب الوجداني من هذه الحياة الروحية ، ألا وهو ذلك الجانب الذي يستشعر ، ويتعاطف ، ويحب ، ويكره . إلخ . ومعنى هذا أن ثمة نظاماً قبلياً أولياً ، أو « منطق قلب » (على حد تعبير إسكال) بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة .

وقد عمد شلر في هذا الصدد إلى توسيع فنومنولوجيا هوسرل ، ففتح أمامها آفاقاً جديدة ، وراح يطلق على هذا الاتجاه اسم « الأولانية الوجدانية » :
Emotionaler Apriorismus .

وأما الضرب الثالث من المعرفة فهو المعرفة الميتافيزيقية ، أو العلم الذي يدور حول « الخلاص » (أو النجاة) . وهذا النوع من العلم هو وليد عملية الانتحام التي تتم بين نتائج العلوم الوضعية من جهة ، والفلسفة التي تدرس الماهية من جهة أخرى . وموضوع هذا العلم هو أولاً وقبل كل شيء تلك المشكلات التي تقع على حدود العلم ، كأن يتساءل المرء مثلاً : « ماذا عسى أن تكون الحياة ؟ » ، ثم تجيء بعد ذلك ميتافيزيقيا المطلق . ولكن السبيل المؤدى إلى هذه الميتافيزيقيا لا يمكن أن ينبثق عن النظر إلى « الوجود » بوصفه « موضوعاً » . وإنما تستمد ميتافيزيقيا المطلق كل أصولها من الأثرولوجيا الفلسفية التي تثير هذا التساؤل : « ماذا عسى أن يكون الإنسان ؟ » وهكذا نرى أنه لا بد للميتافيزيقيا الحديثة في رأى شلر من أن تكون « ميتا - أثرولوجيا » (١) .

نظرية شلر في القيم

يطبق شلر نظرية هوسرل في « حدس الماهيات » على مجال الحياة الوجدانية ، فيقول إن الموضوعات القصدية للوجدان هي « العنصر الأولى في الحياة الانفعالية » ألا وهي « القيم » . وحين يتحدث شلر عن القيم فإنه يعنى بها تلك الماهيات التي لا يمكن أن ندرك عن طريق العقل ، بل عن طريق الحدس الانفعالي أو العيان الوجداني . صحيح أن الفهم يعمى تماماً عن إدراك القيم ، ولكن القيم معطاة بطريقة مباشرة للوجدان ، مثلها في ذلك كمثل الألوان التي هي في متناول البصر بوصفها موضوعات قصدية مباشرة . وفنومنولوجيا القيم

(1) Bochenski : „ La Philosophie Contemporaine en Europe „ , pp. 118 — 119 .

هى فى نظر شلر مجال خاص من الأبحاث أغفله هوسرل، ولكنه مجال مستقل تماماً عن ذلك المجال العام من الأبحاث الذى انصرف إليه اهتمام هوسرل حينما راح يبحث عن الأسس الضرورية لدعم المنطق . وآية ذلك أننا هنا بإزاء ماهيات لا عقلية تكون مجالاً خاصاً يمكن أن نسميه باسم مجال « الأولى المادى » . وشلر يثور هنا ضد رأى الكانطى المسبق الذى كان يزعم أنه ليس للعاطفة أى معنى أو آية قيمة ، وكأن العاطفة مجرد امتداد للحياة السيكو — فيزيائية الإنسان . والغرض من هذه الثورة هو رد الطابع القصدى إلى الحياة الوجدانية ، مع تجنب النظر إليها على أنها مجرد صورة مختلطة من صور الحياة العقلية ، كما توهم لينتس . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن فى نظرية القيم الانفصالية التى نادى بها فيثونولوجية شلر — لأول مرة فى تاريخ الفكر الأوروبى — مجرد صورة منهجية للحدس الذى قال به بسكال حينما تحدث عن « معرفة » قوامها « القلب » . ولم يقف شلر عند هذا الحد ، بل لقد قدم لنا أيضاً نقداً هداماً لكل ضرب من ضروب الإسمية الأكسيولوجية (أى المذهب القائل بأن للقيم ليست سوى وقائع تجريبية) ، كما حمل فى الوقت نفسه على شتى النزعات الصورية فى مضمار الأخلاق . وعلى حين أن كثيراً من الفلاسفة المحدثين قد ذهبوا إلى أن القيم نسبية ، نجد أن شار يؤكد أن القيم مطلقة ، بمعنى أن مضمونها لا يمثل علاقة ما من العلاقات ، وأنها تنسب جميعاً إلى مقولة الكيف ، وأنها ثابتة لا تقبل التغير — . فليست القيم نفسها هى التى تتغير ، بل الذى يتغير هو معرفتنا لهذه القيم ، وبالتالي فإن هذه المعرفة هى التى تعد نسبية . ولهذا يهاجم شلر بكل عنف شتى ضروب النسبية ، وعلى رأسها الأخلاق النسبية . وهو يأخذ على عاتقه لخص عدة مذاهب فلسفية فى القيم على التوالى ، ألا وهى المذهب الذاتى الذى يرجع القيم جميعاً إلى الإنسان ، والمذهب النفسى الذى يردّها إلى الحياة أو يعدها مجرد ضرورات نشأت تاريخياً . . إلخ . ومن هذه الناحية ، يلاحظ شلر أن فى استطاعة الباحث الكشف عن العديد من التغيرات : تغيرات فى الإحساس بالقيم نفسها (وبالتالي فى معرفتها) ، وتغيرات فى الحكم على القيم ، وتغيرات فى أنماط النظم وضروب

الأفعال ودرجات الخير ، والأخلاق العملية ، مما يؤثر على قيمة السلوك البشرى ، وأخيراً تغيرات فى أساليب السلوك والعادات الجمعية المنبثقة فى صميم الحياة الأخلاقية التقليدية . وكل هذه التغيرات شاهدة على وجود تطور مستمر ، ولكن من شأن القيم الأخلاقية — فيما يقول شلر — أن تظل قائمة لا يمس كيانها أى أذى . صحيح أن إدراكنا لها قد يقوى أو يضعف ، كما أن تصورنا لها قد يتزايد أو ينقص إن لم نقل بأننا قد نحسن صياغتها أو قد ننسى التعبير عنها ، ولكنها تظل — فى ذاتها — مطلقة ثابتة .

والقيم تكون عالماً من العلاقات تسوده علاقات الماهية والقوانين الصورية الأولية . وتبعاً لذلك فإن القيم جميعاً تنقسم إلى نوعين : قيم إيجابية وقيم سلبية . ووجود أية قيمة إيجابية يعد هو نفسه قيمة إيجابية ، كما أن عدم وجودها يعد قيمة سلبية . ووجود أية قيمة سلبية يعد هو نفسه قيمة سلبية ، كما أن عدم وجودها يعد قيمة إيجابية . وأية قيمة بعينها لا يمكن أن تعتبر فى آن واحد سلبية وإيجابية ؛ لأن كل قيمة غير سلبية هى إيجابية ، والعكس بالعكس . وشلر يرى أن فى إمكاننا أن نقسم القيم إلى قيم عليا وقيم دنيا ، على اعتبار أن القيم العليا هى تلك التى يكون دوامها أطول ، وتكون قابليتها للانقسام أقل ؛ أعنى تلك التى يستند إليها كل ما عداها ، ويكون الإشباع الذى تكفله لنا أعمق ، وتكون بالتالى أدنى نسبية من كل ما عداها . ولما كان صيانتنا للقيم يرتبط فى الوقت نفسه بعيان آخر لنظام القيم ودرجاتها ، أو ما يسميه شلر بفعل التفضيل أو النفور ، فإن من الممكن أن نضع قائمة طبقية (أو تدرجية) للقيم ، بحيث نرتبها من أسفل إلى أعلى على النحو التالى :

(أولاً) القيم الحسية ، وهى : الملائم وغير الملائم .

(ثانياً) القيم الحيوية ، وهى : الرفيع والوضيع أو الممتاز والمبتذل ، أو الصحى وغير الصحى ، وكثيراً ما يحجز الناس عن فهم استقلال هذا النوع من القيم لمحاولوا إرجاعه إلى الملائم وغير الملائم .

(ثالثاً) القيم الروحية وهى : الجليل والقبيح ، والعاذل وغير العادل ، والمعرفة الخالصة للحقيقة . وتدخل تحت هذا الباب كل القيم الجمالية والقانونية

والعقلية ، ويتألف من مجموعها ما اصطالحنا على تسميته باسم « الثقافة » .
(وأخيراً) : القيم الدينية ، وهى المقدس والمقدس ، أو القدس والنجس . وهذا النوع الأخير من القيم ، الذى يتجه فى الأصل نحو الله والأشخاص ، يمثل أعلى درجة من درجات القيم ، ويعد فى الوقت نفسه بمثابة الدعامة التى تستند إليها كافة القيم الأخرى . ويلاحظ أن شلر لم يدخل «الحق» فى هذه القائمة الطبقية للقيم ، كما أنه لم يدرج القيم الأخلاقية تحت أى نوع من أنواع القيم ، نظراً لأنه قد رأى أنها تنحصر فى عملية تحقيق القيم الأخرى سواء أكانت علماً أم دنياً (نسبياً) . وواضح أن هذه القائمة من القيم لا يمكن أن تجد لها موضعاً إلا فى منظور ميتافيزيقى واحد يتخضع سائر القيم لمبدأ علوى واحد ، ألا وهو مبدأ القيم الدينية . ولم يحاول شلر أن يبرر هذه القائمة من القيم عن طريق أى استنباط عقلى ، بل هو قد أراد أن يقيمها على دعامة من الإحساس بالتميز والاكسيولوجى ؛ وهو التفضيل الذى يتقبله فيلسوفنا كواقعة ، اعتقاداً منه بأن هذا التسلسل التدريجى الباطن فى العالم ظاهرة تقبل الاكتشاف ، لا الاختراع . وما يسمح لشلر بالنظر إلى هذا التسلسل الطبقي على أنه « بداهة حدسية » أو « بينة عيانية » إنما هو الطابع الوصفى للفنومولوجيا من جهة ، ولا معقولة للماهيات الأكسيولوجية من جهة أخرى .

ولا بد لنا أيضاً من أن نشير إلى تفرقة أخرى يقيمها فيلسوفنا بين القيم من حيث الأساس الذى تستند إليه ، فيحدثنا عن « قيم شخصية » و « قيم شيئية » ، أو « قيم الشخص » Personwerte و « قيم الأشياء » Sachwerte . وعلى حين أن القيم الشيئية هى جميعاً قيم تنسب على « الحريات » ، بوصفها موضوعات قيمة ، وتدور بصفة خاصة حول خيرات الحضارة أو الثقافة ، نجد أن القيم الشخصية هى قيم « الشخص » ذاته ، وقيم « الفضيلة » ، فهى بالتالى أسمى من القيم الشيئية أو « قيم الأشياء » . والشخص البشرى — أولاً وبالذات — هو وحده الذى يوصف بأنه خير أو شرير ، فالقيم الأخلاقية هى فى جوهرها قيم شخصية . وعلى الرغم من أن شلر يحدثنا عن ميول القوة الأخلاقية ، وأفعال الشخص

الأخلاق ، إلا أنه لا ينسب إلى الإرادة ، أى دور أخلاقى . والسبب فى ذلك أن الإرادة — عنده — هى فى حد ذاتها ملكة حيية عن القيم ، ومن ثم فإنها لا تصبح أخلاقية اللهم إلا حين تحاول أن تحقق عياناً سلبياً للقيم ، عياناً يكون بطبيعته سابقاً عليها . وهذا الموقف المعارض للزعة الإرادية هو الذى يجعل من شار خصماً لدوداً لكافط ، وهو الذى يقربه فى الوقت نفسه — كما لاحظ هو نفسه — من النظرية السقراطية التى كانت تقول بأن الإرادة الأخلاقية تقوم على معرفة سابقة بالخير . ولكن ما يميز شار عن سقراط ، إنما هو اتجاهه المناهض للزعة العقلية ، مما حدا به إلى ربط عملية إدراكنا للقيم بضرب من الحدس الوجدانى أو العيان العاطفى ^(١) .

الفرد والجماعة فى فلسفة شلر

يذهب بعض النقاد إلى أن مشكلة « الشخص » قد احتلت مركز الصدارة فى كل فلسفة شار ، حتى لقد قال قوم منهم إن من الممكن وصف مذهبه بأنه « فونومولوجيا شخصية » . وحين يتحدث شار عن « الشخص » فإنه لا يوحده بينه وبين « النفس » أو « الذات » ، بل هو يقرر أن جميع البشر ليسوا بالضرورة « أشخاصاً » بالمعنى الملى لهذه الكلمة . والواقع أن مفهوم « الشخص » ينطوى على معانى القدرة السليمة على استخدام التفكير ، والنضج النفسانى ، وملكة الاختيار . ولا يريد شار أن يجعل من « الشخص » جوهر النفس ، بل هو يذهب إلى أنه ليس للشخص طابع نفسانى ، كما أنه يرى أن لا علاقة لمفهوم « الشخص » بالمشكلة السيكو — فيزيائية ، ولا بالخاق أو الطباع ، ولا بالصحة النفسية أو الشذوذ النفسانى . . الخ . ومعنى هذا أن « الشخص » لا يمكن أن يعد « جوهرأ » أو « موضوعاً » ، بل هو بالأحرى « وحدة وجودية عينية لبعض الأفعال » ، *Konkrete Seinseinheit von Akten* ، على

(1) Cf. Jean — Louis Bruch : "Max Scheler" ; in : "Tableau de la Philosophie contemporaine ." , Paris , 1957 , pp. 386 — 7.

شرط ألا ننظر إلى هذه « الأفعال » على أنها مجرد « موضوعات » ، فالشخص لا يوجد — على وجه التحديد — إلا من خلال عملية تحقيقه لأفعاله . ولكن هذا لا يعني أن يكون الشخص مجرد « نقطة انطلاق » لبعض الأفعال ، أو أن يكون الشخص بتمامه منحصراً في هذه الأفعال ، كما وقع في ظن كانط . وإنما يقرر شار — على العكس من ذلك — أن الشخص مندرج بأكمله في كل فعل من أفعاله ، وأنه يتغير بتغير أفعاله ، دون أن يكون وجوده — مع ذلك — مستوعباً بتمامه في أي فعل من هذه الأفعال . ولما كانت « الروح » هي الدائرة الكاملة للأفعال ، فإن « الشخص » — بحكم ماهيته — ذو طابع « روحاني » . ولا يعني شار بلفظ « الروح » ، القوة الناطقة وملكية الاختيار ، لأنه لو كان ذلك كذلك لما كان الفارق بين إديسون وأي شيبانزي ذكي سوى مجرد فارق في الدرجة ، لا في الماهية ، وإنما يعني شار بلفظ « الروح » مبدأً جديداً مختلفاً كل الاختلاف عن « الطبيعة » . والأفعال التي تحدد الروح ليست مجرد « وظائف » ، تقوم بها الذات ، بل هي قوى لا تندرج تحت مقولة « النفساني » (وإن كانت في الوقت نفسه غير جسمية) . والحق أن السمة الأساسية المميزة للروح الإنسانية إنما هي الفاعلية التصورية ، أعني القدرة على فصل الوجود عن الماهية . وتبعاً لذلك فإن الروح في جوهرها « موضوعية » ، وإمكانية « تحدد » تحت تأثير الوجود الفعلي للأشياء ذاتها^(١) .

و « الشخص » — في نظر شار — فردي إلى أبعد حد ، بمعنى أن كل إنسان — من حيث هو شخص يمثل موجوداً فريداً في نوعه ، وقيمة خاصة هي نسبج وحدها . والتقابل الذي يقيمه شار هنا هو بين « الفردي » و « العام » ، وليس بين « الفردي » و « الجماعي » ، والواقع أنه ليس في استطاعتنا أن نتحدث عن شخص عام ؛ وفكرة كانط عن « الضمير بصفة عامة » ، أو « الوعي على وجه العموم » إنما هي مجرد استحالة . وشار ينسب إلى الشخص صفة الاستقلال الذاتي بمعنيين :

(1) Bochonski : ouvrage cité , Ch. V. , Philosophie de l' essence , Max Scheler , pp. 121 — 123 . (éd . Payot , 1967 .)

فإن للشخص استقلاله الذاتي في تصويره الشخصى للخير والشر، ثم إن له أيضاً استقلاله الذاتي في الفعل الذى به يريد ما هو معطى أو مقدم بوصفه خيراً أو شراً. والشخص مرتبط كذلك بالجسم، ولكن علاقته به ليست علاقة التابع بالتبوع؛ وإنما تعتبر السيطرة على الجسم أو التحكم فى البدن — على العكس من ذلك — شرطاً أساسياً لقيام الشخص وأخيراً يقرر شر أن الشخص لا يمكن مطلقاً أن يكون مجرد «جزء»، بل هو دائماً حد مصاحب أو ملازم لعالم ما من العوالم، بحيث إنه لا بد من أن يكون ثمة عالم (ميكروكوزم) فى مقابل كل شخص، ولا بد من أن يكون ثمة شخص فى مقابل كل عالم.

يبد أن فى الامكان تقسيم الشخص إلى نوعين: شخص فردى (أو العزالي) وشخص كثرى (أو جماعى) : Gosamperson . والاصل فى الشخص — بحكم ماهيته — أن يكون فى صميم كينونته وفاعليته الروحية، حقيقة فردية (أو شخصاً منعزلاً) وحقيقة داخلية كجزء فى جماعة. ومعنى هذا أن من شأن كل شخص متناه أن يجمع فى ذاته بين شخصية فردية وشخصية كثرية. وشر يرى أن لهذه الشخصية الجماعية جذوراً متأصلة فى مراكز الحياة المتعددة، وفى مجموع الحياة المشتركة. وهو يفرق بين أنماط أربعة مختلفة من الوحدات الاجتماعية :

(١) وحدة قائمة على العدوى الوجدانية والمحساسة غير الإرادية (وهى الجمهور) .

(٢) وحدة قائمة على الحياة المشتركة أو الحياة وفقاً لمعايير مشتركة، بحيث ينشأ ضرب من التفاهم المشترك بين سائر الأفراد (وهى الجماعة) .

(٣) وحدة اصطناعية لا تقوم فيها العلاقات بين الأفراد إلا عن طريق بعض الأفعال الشعورية أو الواعية (وهى : «المجتمع» بالمعنى الدقيق للكلمة، مع العلم بأنه ليس ثمة مجتمع بدون جماعة) .

(٤) وحدة الأشخاص «الفرديين» المستقلين فى شخص «جماعى» روحانى مستقل، يكون بمثابة «فردية كبرى» . وهذا النوع من الوحدة يقوم على اتحاد

جوهرى يكون موضوعه قيمة محددة . وشرى يرى أنه ليس ثمة سوى شخصيتين جماعيتين هما « الكنيسة » التى تجمع بين أفرادها رابطة واحدة هى قيمة « المبدأ القدسى » ، و « الأمة » أو المجال الحضارى وهى الشخصية الجماعية التى تقوم على وحدة التراث الحضارى أو القيم الحضارية الروحية المشتركة .

مشكلة الاتصال بين الذوات

إذا كنا قد تحدثنا فيما سلف عن علاقة الفرد بالجماعة فى فلسفة شلر ، فلا بد لنا الآن من أن نعرض بإيجاز لمشكلة الاتصال بين الذوات من وجهة نظر المنهج الفنونولوجى الذى اصطنعه شلر . وكان هوسرل قد تعرض لهذه المشكلة من قبل فى كتابه « تأملات ديكارتيّة » ، لجاء شلر فى كتابه « طبيعة التعاطف وأشكاله » ، وراح يحاول البحث عن أسس فنونولوجية أقوى وأصلب لتبعية حقيقة الوصال بين الذوات . والفكرة الأساسية التى تدور حولها كل تحليلات شلر فى هذا الصدد هى أننا لا ندرك « الآخرين » بالاستناد إلى وقائعهم النفسية المنعزلة ، بل نحن ندركهم أولاً وقبل كل شئ فى صميم « الطابع الكلى العام » لمزاجهم النفسى وتعبيرهم الشخصى . فالوحدة التعبيرية العامة للنظرة هى التى تعرفنى (مثلاً) أن هذا الشخص مسرور أو مكتئب ، مستعد لمصادقى أو غير مستعد ، قادر على مساعدتى أو غير قادر . . . الخ . وأنا أدرك كل هذا ، قبل أن أكون قد أدركت لون شعر « الآخر » أو شكل عينيه أولونهما أو ما إلى ذلك . وبعبارة أخرى يقرر شلر أننا ندرك فى إبتسامة الآخر غبطته ، وفى دموعه حزنه ، وفى احمرار وجهه خجله ، وفى ضمه كفيه تضرعه ، وفى نظراته الساجية غرامه ، وفى صرير أسنانه غضبه ، وفى قبضة يده المتوردة رغبته فى الانتقام ، وفى كلماته معنى ما يريد قوله^(١) . . . الخ . وكثيراً ما نفهم معنى ما يريد « الآخر » أن يقوله ، فإذا ما أخطأ التعبير ، كان

(1) Scheler : " Nature et Formes de la Sympathie " , Payot , p. 379 .

في وسعنا أن نقول له : « إنك تريد أن تقول شيئاً آخر غير ما قلته ، فأنت قد أسأت التعبير ١ » . ونحن لا نرى من الآخر — أول ما نرى — جسمه أو ملامحه الشكلية ، بل نحن نرى صورته العامة أو بناءه الكلي . ومن هنا فإن الظواهر الحسية لا تمثل أماننا إلا باعتبارها « رموزاً » تشير إلى ذلك البناء الكلي ، أو « دلالات » تحيلنا إلى تلك الصورة العامة . ومعنى هذا أن ملامح الشخص الشكلية لا تزيد عن كونها « ظواهر تمثيلية » تستند إلى الأساس العام الذي هو « بناؤه الكلي » أو « صورته العامة » (١) .

صحيح أن الناس قد دأبوا على الظن بأن الإنسان يدرك نفسه قبل أن يدرك الآخرين ، ولكن الواقع أن « الأنا » ليست حقيقة أولية سابقة على ما عداها ، بل هي حقيقة متأخرة لا تتهيء إلا بعد مرحلة أولية تكون فيها الإدراكات الحسية الموجودة لدينا بمثابة مجرى مختلط من الخبرات النفسية غير المتمايزة ، وكأنتما هي تجارب مبهوشة لا موضع للتمييز في داخلها بين الأنا والآخر . وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول إن إدراكنا الحسية الأولية هي خبرات مختلطة ليس فيها أدنى تمييز بين « خبراتي » الخاصة و « خبرات الآخرين » . ولو أننا عدنا إلى الطفل أو الرجل البدائي ، لاستطعنا أن نتحقق من أن الحياة الشخصية لدى كل منهما ليست حقيقة أولية « فالإنسان يحيا أساساً وبأدى ذى بده في الآخرين ، لا في ذاته ، وهو يحيا في الجماعة أكثر مما يحيا في فرديته الخاصة » (٢) .

ولا يرى شلر مانعاً من أن يقول مع فولكلت Volkelt بأن عمدة « يقيناً عن الأنت يسبق كل تجربة » ؛ وهذا اليقين يعبر عن نفسه من خلال الإدراك المباشر للخبرة . وحين أثار بعض الفلاسفة تلك المشكلة المتنافزة بقية التقليدية حول إمكان معرفة غيرنا من الذات ، فإنهم كانوا يظنون أننا ندرك أنفسنا فقط ، وأن كل ما يمكننا أن ندركه من الآخر إنما هو أدخل في باب الظن

(1) Ibid . , p. 384 . . (الترجمة الفرنسية للكتاب)

(2) Ibid . , pp. 359 — 360

أو الاحتمال . ولكن ربما كان الأدنى إلى الصواب — فيما يقول شلر — أن نعترف مع نيتشه بأن معرفة الذات قد كانت دائماً أبداً أصعب ضرب من ضروب المعرفة ، حتى لقد يصح أن نقول إن كلا منا هو — من الناحية المرفانية — أبعد الناس عن ذاته ! وحسبنا أن نعود إلى وصف العلاقات المتبادلة بين الأشخاص ، لكي نتحقق من أن التعاطف أو المشاركة الوجدانية Mitgefühl تحقق بيننا وبين الغير اتصالاً مباشراً . فهناك وحدة قائمة بين وبين الآخر منذ البداية ، وهذه الوحدة سابقة على وحدة ذاتي نفسها . والتعاطف ظاهرة نفسية هامة لا يمكن ردها إلى عمليات ذهنية كالاستنباط ، أو الاستدلال ، أو البرهان العقلي ، بل لا بد من اعتبارها فعلاً أو لياً بدائياً من أفعال الوجدان أو العاطفة . وشلر يميز التعاطف من العدوى الوجدانية فيقول إن التعاطف فعل يشارك بمقتضاه الشخص في آلام شخص آخر أو مسراته ، دون أن يتمص شخصية الإنسان الذي يتعاطف معه ، في حين أن العدوى الوجدانية سالة نفسانية تغمرنا بضرب من الانفعال الجماعي ، كأن يسرى بين أفراد الجمهور (مثلاً) ضرب من الفرع العام أو إحساس شامل بالغبطة أو ما إلى ذلك . . . ولكن شلر يعود فيقسم التعاطف نفسه إلى ثلاثة أنواع :

(١) تعاطف يتم عن طريق « التأثر الوجداني » المشترك ، كأن يكون الولدان يرازه جثة طفلهما الميت ، فيشعران بنفس الألم شعوراً مشتركاً . وفي هذه الحالة لا يكون لدى كل من الأب والأم ألم منفصل ، بل حالة مشتركة من الألم يستشعرانها سوياً وفي وقت واحد .

(٢) تعاطف يتم عن طريق المشاركة في ألم الآخر أو سروره بوصفه أله هو أو سروره هو . وهنا نكون يرازه أصدقاء وجدانية تتواصل من خلالها المشاعر ، دون أن يفقد كل منها استقلاله الذاتي .

(٣) وأخيراً يتحدث شلر عن تفاهم وجداني يستطيع المرء عن طريقه أن يفهم مثلاً قلق شخص ينتحر ، دون أن يستشعر هو نفسه ما يشبه هذا القلق . فنحن هنا يرازه تعاطف يقوم على الفهم : Nachfühlen^(١) .

(١) يجد الفارسي في كتابنا « مشكلة الحب » ، دار الآداب ، ١٩٦٤ ، عرضاً مسهباً لنظرية شلر في التعاطف ، فليرجع إليه إذن للحصول على المزيد من التفصيلات (الفصل الثالث : التعاطف) .

نظرية شلر في الحب

ولا يقتصر شلر على تحليل « فنومولوجية التعاطف » ، بل هو يقدم لنا أيضاً دراسة عميقة لـ « فنومولوجية الحب » ، هي في الحقيقة ، ثابتة تكملة ضرورية لنظريته في القيم . والحب — مثله في ذلك كمثل التعاطف — يتجه أولاً وبالذات نحو الشخص ، وهو يسمى في الوقت نفسه نحو المحافظة على الشخصية الفردية للمعشورين اللذين يجمع بينهما . ولكن الفارق بين الحب والتعاطف أن من شأن الحب دائماً أن يدرك القيمة الإيجابية للشخص المحبوب ، حتى إذا كان هذا الشخص لم يستطع بعد أن يحقق ماهيته . فالحب هو الذي يعمل على إثبات القيمة العليا للموضوع الذي يتجه نحوه ، بحيث يبدو أن هذه القيمة « تنبعث » من الموضوع المحبوب نفسه ، وكان الحب يكشف (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) القيم الذاتية الخاصة للشخص المحبوب وإذا كان المثل السائر قد درج على القول بأن الحب أسمى ، فإن شلر يقرر — على العكس من ذلك — أن الحب أقدر من غيره على رؤية كل قيم المحبوب ، لأن الحب يزود صاحبه بنساعة هائلة وقدرة عجيبة على رؤية كل ما هو واقع وراء نطاق البصر . والحق ، أن الحب ليس مجرد عاطفة ، كما أنه لا يمكن أن يعد مجرد فعل من أفعال النزوع ، فضلاً عن أنه لا يفترض أى حكم من الأحكام ، بل هو حركة كشفية تقييمية قد تتجه نحو « الذات » كما تتجه نحو « الآخر » . وهنا يحاول شلر أن يظهرنا على الأخطاء العديدة التي وقعت فيها نظريات الحب المختلفة في القرن التاسع عشر ، فيبين لنا خطأ النظرية التي وجدت بين « الحب » و « الإيثار » ، وكان « الآخر » وحده هو الذي يمكن أن يكون موضوعاً للحب ، بوصفه « آخر » ، كما يكشف لنا عن خطأ الفالين بأن الإنسانية هي الموضوع الأوحده للحب ، وكأن في الإمكان أن يكون موضوع الحب شيئاً مجرداً . إلخ . وإذا كان بعض الفلاسفة قد أحوالوا الحب إلى دافع أخلاقي يحدد بصاحبه إلى الأخذ بين الآخرين أو العمل على إصلاح نفوس الآخرين ، فإن شلر يقرر أن هذه « السمة » قد تكون نتيجة من نتائج

الحب ، ولكنها لا تمثل الدعامة التي تستند إليها ماهية الحب . وشرل يحاول أن يثبت لنا (عن طريق ضرب من التحليل العميق الدقيق) أن « الإيثار » وغيره من الأشكال المماثلة التي تتسم بها العقلية الحديثة ، تستند إلى دعامة من « الدحل » أو « الضغينة المكبوتة » ، وبالتالي إلى نوع من « الكراهية » . للقيم العليا . إن لم نقل لله نفسه . ولا غرو ، فإن الشعور بالحمد أو الغيرة ، نحو أولئك الذين بلغوا مستوى القيم العليا ، هو الذي ولد تلك المثل العليا القائلة بالمساواة المطلقة ، في حين أن أمثال هذه المبادئ قد تنطوى في بعض الأحيان على إنكار تام للحب . والواقع أن الحب الحقيقي — مثله في ذلك كمثل الكراهية الحقيقية — لا بد من أن يتجه نحو « الشخص » ، لا نحو « القيمة » ، من حيث هي كذلك . وشرل يعضى إلى حد أبعد من ذلك فيقول إننا لا نستطيع أن نتجه بحبنا ، حتى ولا نحو « الخير » . وآية ذلك أن الحب لا ينصب إلا على « شخص » يكون بمثابة « الحقيقة العينية » التي تتجسدها قيمة فعلية أو ضمنية . ولو أننا حللنا الحب الموجه نحو شخص ما من الأشخاص ، لوجدنا أن مجموع « القيم » التي يملكها الشخص المحبوب لا يساوى من قريب أو بعيد مقدار الحب الذي نخنسه به . ومعنى هذا أنه لا بد من أن يظل هناك « شيء زائد » ، لا تكاد نجد له أساساً في صميم الموقف الذي نحن يازاته ، وهذا الشيء الزائد ، أو هذه الحقيقة الفائضة ، بوصفها الشخصية العينية المحبوب ، إنما هي الموضوع الحقيقي للحب . ولكن الحب أيضاً حركة تضمن الموجود الفردى الذي يحمل بعض القيم ، الوصول إلى أعلى قيمة من القيم التي هو ميسر لها بحكم استعداده المثالي . وحين يرى الحب إلى التسامى بالمحبوب ، فإنه يتسامى في الوقت نفسه بالحب . والحب الواعى هو أشبه ما يكون بالمثل المبدع الذي يستطيع بفعل بسيط أو حركة بسيطة (ودون حاجة إلى أية معرفة تجريبية أو استقرائية) أن يدرك عن طريق البهر تلك الخطوط التي ترسم أمامه الماهية أو القيمة . ولهذا يقرر شرل أن التقدم الأخلاقى — إن لم نقل التقدم الأكسيولوجى بوجه عام — رهن دائماً ببعض النماذج الشخصية الاجتماعية ، كالعبرى أو البطل أو القديس .

وأخيراً يحدثنا شلر عن أصل صورة من صور الحب — مع العلم بأن الحب عنده يتجه دائماً نحو الأشخاص الروحية الفردية — فيتوقف عند حب الله ، بوصفه تلك الشخصية اللاهتائية التي لا بد لنا من أن نقاسمها حبها للعالم : *Amaro mundum in Deo* . وهنا يبدو الله — في كل فلسفة شلر — بمثابة المركز الاسمي للحب ، خصوصاً وأن الله هو الذي يهب الشخص البشري كل ما من شأنه أن يدعم حبه . وهكذا نرى أن نظرية شار في الحب وثيقة الصلة بنظرية الأكسولوجية في التقسيم التدرجي للقيم ، كما أنها لا تكاد تنفصل في الوقت نفسه عن فلسفته في الدين .

الإنسان والله في فلسفة شلر

ولا يتسع المقام للإفاضة في شرح أصول فلسفة شلر في الدين ، ولكن حسبنا أن نقول إن هذه الفلسفة قد استهدفت لتحول كبير منذ دراساته الأولى في فلسفة القيم الدينية حتى كتابه الأخير عن «مكانة الإنسان في العالم» . وقد لاحظ بعض النقاد أن المشكلات الفلسفية الثلاث التي دارت حولها معظم تأملات شار هي : نظام الكون ، ومكانة الإنسان ، ومشكلة الله ، وإن كانت هذه المشكلات الثلاث وثيقة الصلة بعضها ببعض ، فضلاً عن أن من شأنها أن يكمل بعضها البعض الآخر . وهذا ما حدا بشلر نفسه إلى القول بأن «الشعور بالعالم ، والشعور بالذات ، والشعور بالله ، إنما تكون وحدة بناءية لا تنفصم عراها قط»^(١) .

ولا بد لنا أولاً من أن نقول كلمة سريعة عن نظرة شار إلى الإنسان . وهنا نجد أن لكلمة «إنسان» في نظر شلر معنى مزدوجاً . فالإنسان أولاً — من حيث هو مخلوق طبيعي — يمثل ركناً صغيراً من أركان العالم ، إن لم نقل مأزقاً تورطت فيه الحياة ، فهو بمثابة «وحدة» فريدة في نوعها ، لا تكاد

(1) Scheler : "Situation de l'homme dans le monde ." , trad. franç. par Dupuy , pp. 115 — 116.

تكف عن التطور . وليس في الإمكان انتزاع مثل هذا المخلوق من العالم الحيواني : فقد كان حيواناً ، وهو ما يزال حيواناً ، وسيظل حيواناً إلى أبد الآبدين . وليس لإنسانية هذا المخلوق الطبيعي أية وحدة ، ولا أية عظمة . وشار يرى في عبادة الإنسانية — بوصفها « الكائن العظيم » — لدى أوجست كونت ، ضرباً من الازدراء الذي ما بعده ازدراء ! ولكن للإنسان أيضاً معنى آخر : فإن الإنسان موجود روحي متدين ، أو هو موجود مؤمن يصلي ، أو هو الباحث عن الله Der Gottsucher ؛ ومن ثم فإن الإنسان صورة متناهية حية لله ، أو نقطة انفجار لصورة جديدة من صور المعنى والقيمة والفاعلية ؛ صورة أسمى من كل وجود طبيعي ، لأنها قد اتخذت طابع « الشخص » . والإنسان — في نظر شار — يملك خبرة دينية أصيلة لا سبيل إلى إرجاعها إلى أى شئ آخر ، نظراً لأن « العنصر الإلهي » يمثل معطى من المعطيات الأولية للوعى البشرى . وربما كان في وسعنا أن نحصر التعريفات الأساسية لماهية الألوهية في العبارات التالية : الله هو الموجود القائم بذاته *Ens a se* ؛ وهو الكائن اللامتناهي ، وهو الحقيقة الكلية ، وهو « القداسة » بالذات . والإله الذي يقول به الدين إله حى ، أو إله مشخص ، إن لم نقل بأنه شخص الأشخاص . وأما إله « وحدة الوجود » فهو مجرد انعكاس أو صدى لإله « التوحيد » . وإذا كان البعض قد أخذ على مذهب التأليه أنه مذهب « تشبيهى » ، فإن شار لا يرى في هذا المأخذ سوى انتقاد سخييف باعث على السخرية ، لأنه ليس الله هنا هو الذى يتصور على غرار الإنسان ، بل العكس ؛ والفكرة الوحيدة المعقولة التى يمكن أن نكونها لأنفسنا عن الإنسان إنما هى تلك التى تتصور فيها الإنسان على صورة الله (Théomorphisme) . وشار يرى أن من شأن كل عقل إما أن يؤمن بالله ، أو أن يؤمن بأى وثن من الأوثان ، بحيث إن الفيلسوف اللا أدري نفسه إنما يؤمن بالعدم . و « الوحي » هو ما يقابل — من جانب الله — « الإيمان » . وهذا هو السبب في أن الدين والإيمان لا يمكن أن يكونا إلا « معطيين » من المعطيات التى يقدمها لنا الإله الشخصى (أو المشخص) .

ثم ينتقل شار إلى الميتافيزيقا فيقول إنها بطبيعتها افتراضية ، وبالتالي فإنها لا تصلح ركيزة يستند إليها الدين . وليس إله الفلاسفة سوى مجرد دعاية متينة للعالم . وشار يلاحظ أن أدلة وجود الله كانت تتمتع في العصور الوسطى بقوة إقناع ، في حين أنها لم تعد كذلك في عصرنا الحاضر ، نظراً لأننا لم نعد نملك تلك الخبرة الدينية الغنية التي كان يملكها أهل العصور الوسطى . ومع ذلك ، فإن الميتافيزيقا هي المرحلة التمهيدية التي لا غنى عنها مطلقاً لسكل معرفة دينية ، وإن كان من شأن الدين بالضرورة أن يعاود تأويل أى تنسيق ميتافيزيقي للعالم . وشار نفسه يقدم لنا مع ذلك دليلاً جديداً على وجود الله ، فيقول إن كل معرفة لله هي في الوقت نفسه معرفة بالله (أو عن طريق الله) ، ولما كانت مثل هذه المعرفة موجودة (بوصفها فعلاً دينياً) ، فאלله إذن موجود . وكما أن لسكل عالم صغير (أو ميكروكوزم) شخصاً متناهيًا يقابله ، فإن لمجموع العالم الكبير (أو الماكروكوزم) شخصاً لا متناهيًا يقابله ، وما هذا الشخص إلا المتناهي سوى الله نفسه .

يبد أن شار قد عاد - في المرحلة الأخيرة من مراحل حياته - فطابق العديد من آرائه السابقة في المشكلة الدينية ، وكأنما هو قد تحول نهائياً عن الفلسفة التأليهية التي طالما دافع عنها ، من أجل القول بضرب من « الألوهية » التي تكاد تشبه من بعض الوجوه ألوهية ألكسندر . والفكرة الرئيسية التي دارت حولها تأملات شار في هذه الفترة هي أن الدرجات العليا من الوجود أضعف من الدرجات الدنيا ، وأن العناصر الأولية القوية في الوجود إنما هي مراكز القوى العمياء عن شتى المثل والصور والأشكال ، ألا وهي قوى العالم اللاعنضوى بوصفها نقاط فعل أدنى لضغط أسمى . ويمضى شار هنا إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أنه لا بد لنا من رفض الحلين الميتافيزيقيين التقليديين لمشكلة صلة الإنسان بالله ، ألا وهما النظرية السلبيه التي ترد الإنسان إلى الأشكال الدنيا للوجود ، بحيث تجعل من الروح - مثلاً - نتاجاً لبعض الظواهر الفيزيائية - الكيماوية ، والنظرية الكلاسيكية التي تنحدر أصولها إلى التقليد

الأفلاطوني ، وهى تلك النظرية التى تضى على المثال أو الصورة قوة أصلية ، وتجهل كل حقيقة واقعية متوقفة على إله أسمى هو روح محض . وعلى حين أن النظرية السلبية تتجاهل أصالة الروح وتميل إلى إنكارها ، نجد أن النظرية الكلاسيكية تقنأسى ضعف المثال ويجز الروح ، ما دام من المستحيل على الروح أن تصبح فعالة اللهم إلا باستخدامها لطاقة الأشكال الدنيا للوجود . ومن هنا فإن شلر يرى نفسه مضطراً إلى النخيل عن المذهب التأبى التقليدى ، من أجل وضع نظرية جديدة تقول بالوهية لا تكف عن الصيرورة . والملاحظ فى هذه النظرية الجديدة أن الانسان نفسه قد أصبح هو مركز العالم أو المحل الأوحد الذى يدرك فيه الله ذاته ويحقق ذاته . وشلر يذكرنا هنا بالفكرة القديمة التى طالما نادى بها كل من اسبينوزا وهيجل ، ألا وهى الفكرة القائلة بأن الموجود الأصلى يشعر بذاته من خلال الانسان ، أو فى الانسان ، عبر ذلك الفعل الذى بمقتضاه يرى الانسان نفسه وقد أصبح مدعماً فى صميم الوجود الإلهي^(١) . وهكذا نرى أن الخاتمة التى انتهى إليها تطور شلر الروحي قد اقتربت به من فكرة « الظهور المتبادل للإنسان والله » ، وكأنما هو قد شاء أن يقدم لنا منظوراً مبتاعاً بقاءاً جديداً يوحد فيه بين تيارين متعارضين فى العادة من تيارات الفلسفة ، ألا وهما التيار القائل بوحدة الوجود (بأوسع معنى من معانى هذه الكلمة) ، والتيار الآخر القائل بالزرعة الشخصية . وبعد أن كان شلر قد ظل متمسكاً أمداً طويلاً من الزمن بفكرة المشاهدة السلبية للظلام الأفلاطوني المتكون من الماهيات والقيم ، تراه فى نهاية حياته يتجه نحو الاعتراف بأن « الروح » فى حالة صيرورة وتحقيق ، وأن هذا الترقى الروحي يتجلى فى تاريخ الروح الانسانية ، كما يتجلى فى تطور الحياة السلية . . .^(٢)

(1) Scheler : "Situation de l'homme dans le Monde" , p. 116.

(2) ("Tableau de la Philosophie contemporaine" , p. 389.) ;

Ibid . , p. 117

نظرة عامة إلى فلسفة شلر في جملتها

بعد هذه العجالة القصيرة التي استعرضنا فيها الخطوط الرئيسية لفلسفة شلر في مراحلها المختلفة ، قد يحق لنا أن نقول إن ما كس شلر لم يكن مجرد باحث فنومولوجي يريد أن يرسي القيم على قواعد متينة ، بل لقد كان أيضاً — على حد تعبير تلميذه لاندسبرج — قوة حية كبيرة تفشد في العالم ضرباً من النظام ، حتى لا تفنى في طوايا العناء ! ولعل هذا هو السبب في أن نزعة شلر الشخصية التي كانت تقوم على التنظيم الطبقى للقيم ، قد انتهت في غائمة المطاف إلى « ميتافيزيقا تأملية » تبحث في مركز الشخص البشري داخل نظام العالم . ومن هنا فقد جعل منه البعض همزة الوصل بين « الفنومولوجيا » و « فلسفة الوجود » ، خصوصاً وأنه قد أكد في أكثر من مرحلة من مراحل تطوره الروحي استحالة النظر إلى الشخص البشري على أنه مجرد « موضوع » ، فضلاً عن أنه قد سبق هيدجر نفسه إلى اعتبار الوجود البشري مجرد « موجود في العالم » . وربما كان هذا هو السر في حرص هيدجر على الإشارة إلى فنومولوجيا ما كس شلر ، كما يظهر من كتاب هيدجر « الوجود والزمان » . والواقع أن شلر — كما قال هيدجر — لم ينطلق من المعرفة بوصفها عياناً أو تمثلاً ، بل هو قد انطلق من الحياة الوجدانية . وقد وجه انتباه الباحثين إلى أهمية العديد من الظواهر الوجدانية ، مثل التعاطف ، والحب ، والكرهية ، والحنين ، والحياة... الخ . ولكنه لم يحصل من هذه الظواهر مجرد « موضوعات » للمعرفة ، بل هو قد تساءل كيف يمكن أن تكمن في هذه الظواهر أصول المعرفة نفسها . وهيدجر يلاحظ أن شلر قد استمد الكثير من التأثيرات الروحية من كل من أوغسطين وبسكال ، فاستطاع أن يوجه الاشكال الفلسفي نحو العلاقات التأسيسية القائمة بين أفعال « التمثل » أو « التصور » ، وأفعال « الاهتمام » أو « التأثر الوجداني » . وربما كان من بعض أفضال شلر على الفكر المعاصر أنه لم يتخذ نقطة انطلاقه من الذات الفردية (أو الانتمالية) ،

بل هو قد وجه انتباه الميتافيزيقا نحو ضرورة الإفادة من التحليلات
القومولوجية لمشكلة علاقة الأنا بالآخر. هذا إلى أن شلر لم يغفل الإشكال
الأخلاقي، بل هو قد حرص على الكشف عن طابع « القيمة » الذى لا يكاد
ينفصل عن وجود « الإنسان ». وإذا كان ثمة مأخذ يأخذه هيدجر على شلر
فهو أنه قد ترك « الأسس الأونطولوجية » لفلسفته فى الظلام ، دون أن
يحاول إلقاء أى أضواء على الأصول الأولى لمذهب القومولوجى . ولكن
هيدجر يعترف بأن شلر قد حاول فى أعماله الفلسفية المتأخرة الوقوف على
الدلالة الحقيقية للإنسان فى العالم ، كما اهتم فى الوقت نفسه بتحويل القضايا
الكبرى للفلسفة إلى مجال الأثروبولوجيا الفلسفية . ولعل هذا ما حدا بهيدجر
إلى الاهتمام بالمساهمة فى نشر بعض أعمال شلر الفلسفية التى تركها بعد وفاته
وكانت معظم هذه الأعمال — فى ذلك الوقت — مخطوطات لم تكن قد
رأت النور بعد . ولكن هيدجر قد أراد أن يحبل تأملات شلر المتفرقة ،
وأفكاره العقلية التى ظلت منحصرة فى نطاق الامكانيات الميتافيزيقية
التقليدية ، إلى بحث قومولوجى ينصب على « الأونطولوجيا » ، ويهتم
بالكشف عن علاقة مشكلة الإنسان بمشكلة الوجود^(١) . وهذا ما سنحاول
الوقوف عليه فى دراستنا التالية لفلسفة الوجود عند هيدجر، بوصفها « فلسفة
أونطولوجية » قد أرادت أن تتخطى كل نزعة أثروبولوجية .

(1) Otto Pöggeler : " La Pensée de Martin Heidegger . " trad.
franç. par Marianna Simon , Aubier , 1967 , pp. 103 — 104 .

الفلسفة الأونطولوجية

مارتن هيدجر

بين الفلسفة الأوتولوجية والفلسفة الوجودية

لم يعد مارتن هيدجر غريباً على قراء العربية ، فقد حظيت فلسفته باهتمام الكثير من الباحثين العرب ، كما ترجمت أخيراً إلى لغة الضاد بعض أبحاثه الفلسفية الهامة مثل : « ما الفلسفة ؟ » ، و « ما الميتافيزيقا ؟ » ، و « هيدلرلن وماهية الشعر » ، وعلى الرغم من أن كتاب « الوجود والزمان » قد بقي حتى الآن أكبر عمل فلسفي opus magnum يجله يراع الفيلسوف الألماني العظيم ، فإن من المؤكد أن الكثير من الرسائل الصغيرة التي نشرها هيدجر من بعد قد أسهمت في إزالة ما أحاط بفلسفته من لبس . وربما كان في استطاعتنا أن نقول إن مارتن هيدجر — من بين جميع الفلاسفة المعاصرين — أكثرهم عمقا ، وأشدهم أصالة . ومع ذلك ، فقد تعرضت فلسفته لهجمات شديدة ، كما استهدفت للكثير من التحريف والتشويه وسوء الفهم . وهكذا اتهم هيدجر بأنه نبي العاطفية ، وداعية « النزعة العدمية » وعدو المنطق والعلم ، في حين أن الشغل الشاغل لتفكير هيدجر قد بقي دائماً أبدا هو « مشكلة الحقيقة » . وعلى حين أن معظم مؤلفات هيدجر قد اقتصت بصرامة التفكير ، ودقة التعبير ، والاقتصاد في القول ، فقد زعم البعض أن في فلسفته ضعفاً في البناء المنطقي ، وغموضاً في طريقة العرض ، والتواء في أساليب التعبير . ونحن لا ننكر أن في كتابات هيدجر الكثير من المصطلحات الفلسفية والدقيقة ، كما أننا نجد ينحت ألفاظاً جديدة يستمدّها من أصول ألمانية معروفة ، ولكننا نميل إلى اللظن بأن « القموض » الذي يتحدث عنه خصومه إنما يرجع أولاً وبالذات إلى سوء الترجمة ، بحيث إن قراءة الأصل الألماني كثيراً ما تكون كافية لتبديد مثل هذا « القموض » المزعوم . ولو قورن هيدجر بفيلسوفين ألمانيين آخرين مثل كانت وهيجل ، لبدت لنا فلسفته أشد وضوحاً ، وأكثر سهولة . ولعل هذا

ما عناه أحد الباحثين المعاصرين (من بين فلاسفة الأنجلو — ساكسون أنفسهم) حينما كتب يقول : « إننا عندما نقرأ هيجل ، فكثيراً ما نجد أنفسنا يلزأ متاهات لا نهاية لها من العبارات ، حتى إننا لنشعر بأن الفيلسوف يتعمد الغموض تعمداً . وأما عندما نقرأ هيدجر ، فإننا لا نشعر على الإطلاق بمثل هذا الشعور : لأننا نراه يسعى جاهداً في سبيل نقل أفكاره إلينا ، مع تمكنه في الوقت نفسه من وسائله الخاصة في التعبير . والادنى إلى الصواب أن يقال إن المشقة التي يلقاها القارئ في قراءة هيدجر إنما ترجع إلى غموض المواضيع التي يحاول هيدجر امتلاك ناصيتها »^(١) .

بيد أن بعضاً من دعاة الوضعية المنطقية — وعلى رأسهم كارناب — قد حاولوا الانتقاص من قدر هيدجر ، بحجة أن كل ما كتبه الفيلسوف الألماني الكبير لا يخرج عن كونه مجموعة هائلة من المفارقات اللفظية التي لا تعنى شيئاً . وهؤلاء قد وجدوا في كتاب « الوجود والزمان » ، وفي تصور هيدجر للعدم على نحو ماعرضه في رسالته : « ما الميتافيزيقا ؟ » ، مادة خصبة لتأييد حملتهم عند الميتافيزيقا ، وانتهامهم للميتافيزيقين بأهم يستعملون ألفاظاً فارغة من كل مضمون ! وهذا ما حاول كارناب أن يثبت في رسالة صغيرة له ، تصدى فيها لنقد فلسفة هيدجر في « العدم » ، محاولاً أن يبين لنا أنها لا تتطوى إلا على تصورات عقيمة عالية من كل معنى ، أو قضايا زائفة لا تمت إلى القضايا المنطقية المفهومة بأدنى سبب وليس من العسير على فلاسفة الوضعية المنطقية أن يشبوا « لغو » الفلسفة الميتافيزيقية التي قدمها لنا هيدجر ، فإن من المسلم به عندهم أن كل ما لا يمكن التعبير عنه بوضوح وتمايز إنما هو لغو فارغ لا يستحق الصياغة أصلاً ! ولكن من المؤكد في تجربتنا العادية « مناطق غامضة » . تستحق اتهام الفيلسوف ، وبجاهل مظلة تستلزم من الباحث الكثير من العناء .

(1) W. Barrett : " Philosophy in the Twentieth Century . " ,
N — Y . , Random House , vol . III , 1962 , Introduction ,
pp.152 — 153 .

وقد أخذ هيدجر على طاقه أن يوضح في طيات هذه المنطقة المجهولة من مناطق خبرتنا البشرية ، فليس بدءاً أن نراه يجد نفسه مضطراً إلى اصطلاحات ألفاظ جديدة (غير تلك التي درجنا على استعمالها في حياتنا العادية) من أجل التعبير عن تلك العوالم الجديدة التي ارتادها في مخاطرته الفلسفية الهائلة !

وإذا كان الرأي العام قد دأب على وضع اسم هيدجر على قائمة فلاسفة الوجود ، فإن هيدجر نفسه قد أعلن أكثر من مرة أنه ليس فيلسوفاً وجودياً ! ومهما كان من أمر ناثر هيدجر بكير كجاردا (أبي الوجودية الحديثة) ، فإن من المؤكد أن كل جهد هيدجر قد اتجه نحو « علم الوجود » ، على العكس مما فعل الفيلسوف الدانتمركي المعروف . ولعل هذا هو السبب في أن باحثاً فرنسياً ممتازاً مثل كواريه Koyré قد كرس عدة بحوث نشرها على صفحات مجلة « النقد » Critique الفرنسية ، للحديث عن « نزعة هيدجر المعادية للوجودية » : L'anti-existentialisme . وليس من شك عندنا في أن ثمة خلافاً جوهرياً بين هيدجر وسارتر هي التي حدثت ، مؤلف « الوجود والزمان » ، إلى رفض « الوجودية » على نحو ما عبر عنها صاحب كتاب « الوجود والعدم » .

ولكننا لو أدخلنا في اعتبارنا « المنهج الفنونولوجي » ، الذي اصطنعه كل منهما ، ولو تذكرنا أن سارتر نفسه قد قصد إلى إقامة مذهب أنطولوجي ، اسكان في وسعنا أن نقول إن مؤرخ الفلسفة بعض العذر في إلحاق هيدجر بزمرة فلاسفة الوجود ، وعلى الرغم من أن هيدجر قد صرح في مناسبات عديدة بأن فلسفته لا تدور حول « الإنسان » ، وإنما هي تدور حول « الكينونة » أو « الوجود العام » ، إلا أن من المؤكد أن الكثير من فصول كتابه المسمى باسم « الوجود والزمان » ، قد انصبحت على دراسة البيانات العامة للوجود البشري . فإذا أضفنا إلى هذا كله تأثير هيدجر البالغ على الفلاسفة الوجوديين — وفي مقدمتهم سارتر — أمكننا أن نفهم السر في تمسك مؤرخي الفلسفة بوضع اسمه على قائمة « فلاسفة الوجود » . وسيكون علينا أن نفصل في هذا الخلاف ، على ضوء تحليلنا لمضمون فلسفة هيدجر في « الوجود والزمان » .

هيدجر في حياته

ولد ماورن هيدجر بقرية مسكرش Messkirch (بالغابة السوداء) عام ١٨٨٩ . وقد نشأ الفيلسوف الألماني من أسرة مسيحية تنسب إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، وكان والده يريد أن يلحقه بسلك الكهنوت ، ولكنه لم يرد لنفسه الاستمرار في تعلم اللاهوت . ومع ذلك فقد تشجع هيدجر منذ صباه بتعاليم القديس توما الأكويني ، فضلا عن أنه قد اهتم في شبابه بدراسة الفلسفة المدرسية وقد تلقى هيدجر أول تعليم فلسفي له على يد اثنين من أشهر رجالات المدرسة الكاثوليكية الجديدة ، ألا وهما فندلاند Windelband وريكرت Rickert . وقد أفاد هيدجر من هذه المدرسة درسين هامين : أولهما ضرورة التمييز بين « علوم الطبيعة » القائمة على « التفسير » و « علوم الروح » القائمة على « الفهم » ، وثانيهما أهمية دراسة تاريخ الفلسفة الأوروبية منذ عهد الفلاسفة السابقين على سقراط حتى يومنا هذا ، مع العناية بمناقشة المشكلات الأساسية الكبرى للفلسفة بوصفها مشكلات جوهرية خالدة . ولم يلبث هيدجر أن التحق بجامعة فريبورج Freiburg فدرس على يد هوسرل (زعيم الحركة الفنونولوجية) ، وأعد تحت إشرافه رسالة للدكتوراه عن نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوت Duns Scot (سنة ١٩١٦) وشرح هيدجر يهتم منذ ذلك الحين بتعمق التراث الفلسفي القديم ، وتمحيص نصوص الفلاسفة الكلاسيكيين ، فاستطاع أن يقيم بينه وبين فلاسفة الماضي ضربا من الحوار ، الشيق ، وتمكن إلى حد غير قليل من الربط بين مشكلات فلاسفة العصر الحاضر ومشكلات الفلاسفة الأقدمين .

ولقد لقيت محاضرات هيدجر في مدينة فريبورج نجاحا منقطع النظير ، فأقبل الناس على الاستماع إلى آرائه الفلسفية العميقة ، وذاع صيته في الأوساط الفلسفية باعتباره مفكراً أصيلاً . ولم يلبث هيدجر أن عين استاذاً للفلسفة بجامعة ماربورج Marburg سنة ١٩٢٣ ، فكشف منذ ذلك الحين على تعمق مشكلة الوجود ، واهم بالكثير من المسائل الميتافيزيقية الأخرى ، إلى أن

تمكن عام ١٩٢٧ من إصدار الجزء الأول من كتابه الضخم المسمى باسم « الوجود والزمان » Sein und zeit ، وهو الكتاب الذى لم يصدر له حتى الآن أى جزء آخر ، ولا تنحصر أهمية هذا الكتاب فى أصالة الطريقة التى عالج بها هيدجر مشكلات الفلسفة الأساسية لحسب ، وإنما تنجلي أهميته أيضاً فى المفاهيم الجديدة التى كشفت عنها دراسة هيدجر الأونطولوجية لمقومات الوجود الإنسانى . ومن هنا فإن نجاح هذا المؤلف لم يقف عند حدود الأوساط الفلسفية لحسب ، بل هو قد انتقل أيضاً إلى جمهور المثقفين بصفة عامة . وهكذا أصبح ظهور كتاب « الوجود والزمان » بمثابة حدث هام فى تاريخ الفكر الفلسفى المعاصر ، لا فى ألمانيا وحدها ، وإنما فى العالم أجمع .

وحينما بلغ هوسرل سن التقاعد ، خلفه هيدجر أستاذاً للفلسفة بجامعة فريبورج ، عام ١٩٢٩ . وقد ظهرت له فى ذلك العام ثلاثة أبحاث قيمة ، أولها كتابته المشهور : « كانت ومشكلة ما بعد الطبيعة » ، وهو الكتاب الذى قدم لنا فيه تأويلاً جديداً لمؤلف كانت المعروف . « نقد العقل الخالص » ، بفهم من قوة « الخيلة » ، الدعامة الأساسية للمعرفة ، وقدمها على كل من الحدس والفهم . وقد أحدث هذا الكتاب دوياً كبيراً فى الأوساط الفلسفية ، وإن كان البعض قد أخذ عليه أنه يميل إلى تفسير فلسفة كانت فى ضوء اهتمامات هيدجر الأونطولوجية نفسها . وأما الدراسة الثانية التى ظهرت لهيدجر فى العام نفسه فهى : « ماتعبد العلة » ، وهى عبارة عن دراسة قدمها هيدجر (مع غيره من تلاميذ هوسرل) إلى أستاذه هوسرل ، بمناسبة بلوغه سن التقاعد (وكان قد بلغ السبعين من عمره) . وقد أهتم هيدجر فى هذه الدراسة بفحص مشكلة « تعالى » أو « المفارقة » transcendence ، كما عنى بدراسة طبيعة « العلة » ، وتحليل مفهوم « العالم » ، والكشف عن الدعامة التى يقوم عليها الوجود الزمانى ... الخ . وكذلك نشر هيدجر فى العام نفسه رسالة بعنوان : « ما الميتافيزيقا ؟ » كانت عبارة عن محاضرة الافتتاح التى ألقاها بجامعة فريبورج فى ٢٤ يولية سنة ١٩٢٩ ، بمناسبة تعيينه أستاذاً بها خلفاً لهوسرل . وقد تضمنت

هذه الرسالة تساؤلا عن العدم ، وشرحا لمفهوم القلق ، وبياناً لصفة العدم بالسلب ، ودفاعاً غير مباشر عن الميتافيزيقا .

وحينما استولى النازيون على مقاليد الحكم في ألمانيا . عين هيدجر مديراً لجامعة فريبورج سنة ١٩٣٣ ، ألقى خطاباً بهذه المناسبة عن « وضع الجامعات الألمانية » ، ولكنه لم يلبث أن استقال من منصبه عام ١٩٣٤ ، أى بعد عام واحد أو أقل ! وقد اعتبره الحلفاء من أعوان النازية ، فنعوه من التدريس بالجامعات الألمانية بعد انتهاء الحرب ، ولكن كتاباته قد بقيت مع ذلك اهتماماً كبيراً من جانب المشتغلين بالفلسفة في ألمانيا ، حتى لقد زاد تأثيره على طلاب الفلسفة في ألمانيا عما كان في عهد هتلر .

وقد ظهر في تفكير هيدجر منذ عام ١٩٣٦ اتجاه جديد تجلى في رسالته المسماة باسم « هيلدرن وماهية الشعر » . ولم يقتصر هيدجر في هذا البحث على تحليل ماهية الشعر ، وفهم ماهية اللغة ابتداء من ماهية الشعر ، بل هو قد حاول أيضاً أن يكشف لنا عن الأنظار الفلسفية العميقة التي تنطوى عليها تأملات الشعراء . وقد بلغ من إعجاب هيدجر بالشاعر الألماني الرومانتيكي هيلدرن أنه اهتم بتحليل بعض قصائده ، فكتب تعليقات على ثلاث من قصائده ظهرت على التعاقب عام ١٩٤١ ، و عام ١٩٤٢ ، و عام ١٩٤٤ .

وأما عن الكتب الفلسفية التي ظهرت لهيدجر في تلك الفترة ، فربما كان من أهمها دراسة لـ « نظرية أفلاطون في الحقيقة » (سنة ١٩٤٢) ، ورسالته في « ماهية الحقيقة » (سنة ١٩٤٣) . وقد اهتم الباحثون — على وجه الخصوص — بنظرية هيدجر في الحقيقة ، نظراً لأنهم قد وجدوا فيها محور ارتكاز لكل تأملات هيدجر الفلسفية ، فضلاً عن أنهم قد لاحظوا أن هيدجر قد فسر فيها الحقيقة تفسيراً وجودياً أصيلاً بوصفها تفتحاً للوجود . وقد ظهرت لهيدجر أيضاً « رسالة في النزعة الإنسانية » (سنة ١٩٤٧) أجاب فيها عن بعض الأسئلة التي كان قد وجهها إليه الباحث الفرنسي جان بوفريه (Jean Beaufret) ، وهي تنطوى على توضيحات هامة لبعض المصطلحات

والمفاهيم التي استخدمها هيدجر ، خصوصاً في مؤلفه الشهير « الوجود والزمان » . ولهيدجر أيضاً كتاب آخر بعنوان « مدخل الى الميتافيزيقا » تتضمن المحاضرات التي كان قد ألقاها بجامعة فريبورج في الفصل الدراسي الثاني لعام ١٩٣٥ . وله أيضاً بحث صغير بعنوان « ما الفلسفة؟ » ، وكان محاضرة ألقاها هيدجر عام ١٩٥٥ بشمال فرنسا ، ثم نشرت عام ١٩٥٦ ، وظهرت لها ترجمة فرنسية على يد بوفريه عام ١٩٥٧ . ومن مؤلفات هيدجر المتأخرة كتابه الموسوم باسم « متاهات » Holwege الذي ظهر أولاً باللغة الألمانية عام ١٩٥٠ ، ثم ترجم إلى الفرنسية عام ١٩٦٢ . ولهذا الكتاب أهمية خاصة ، فإثنا نجد فيه الدراسة الوحيدة المعروفة لهيدجر عن « الأصل في العمل الفني » ، كما نجد فيه إبحاراً أخرى عن عصر التصورات الكونية ، ومفهوم التجربة عند هيجل ، وكلية نيتشه المعروفة « الله قد مات » ، ومبررات وجود الشعراء ، ومقالة أنكسيمندر . . . إلخ . وكذلك نشرت لهيدجر مجموعة من المقالات بعنوان : « ما الذي نمنيه بالتفكير ؟ » كانت عبارة عن محاضرات ألقاها بجامعة فريبورج في فصلين دراسيين متواليين عام ١٩٥١ و ١٩٥٢ وقد ظهرت لهذه المحاضرات ترجمة فرنسية قام بها كل من بيكر Becker وجرانل Granel عام ١٩٥٩ ، وطُبعت بالمطابع الجامعية لفرنسا .

وعلى الرغم من أن هيدجر قد بلغ اليوم من العمر حوالي تسع وسبعين سنة ، إلا أنه لا زال يواصل نشاطه الفلسفي بروح شابة جديدة بالإعجاب . ولا زالت فلسفته موضع دراسة من جانب الكثير من الباحثين في شتى بلاد العالم ، وإن كان الفضل الأكبر في التعريف بفلسفة هيدجر والعمل على ذوبها إنما يرجع إلى بعض الباحثين الفرنسيين الذين اجتمعوا منذ زمن بعيد بنقل آرائه إلى الفرنسيه ، والتعليق عليها ، والتوسع في شرحها . وقد كان هنري كوربان H Corbin في مقدمة الباحثين الذين قدموا للقارئ الفرنسي ترجمة أمينة لبعض رسائل هيدجر ، ومن بينها « ما الميتافيزيقا » وبعض فصول من كتاب « الوجود والزمان » ، وبعض فصول من كتاب « كانت ومشكلة ما بعد الطبيعة » . ورسالة « هيلدرن وماهية الشعر » (سنة ١٩٣٧) ثم توالى

بعد ذلك الترجمات الفرنسية حتى كادت تستوعب معظم ما ألفه هيدجر ، كما ظهرت في إنجلترا وأمريكا ترجمات أخرى لعدد غير قليل من رسائل هيدجر وكتاباته ، نذكر من بينها ترجمة وليام كلوباك وجين رايلد لمحاضرة « ما الفلسفة ؟ » ، و ترجمة إدجار لوز Edgar Lehner « رسالة في النزعة الإنسانية » ، إلخ . ولا زال الاهتمام جاريا على قدم وساق في معظم أرجاء العالم بترجمة كتب هيدجر ورسائله .

هيدجر في فلسفته

لقد أراد هيدجر بكتاب « الوجود والزمان » أن يكفل لملم الوجود (أو الأونولوجيا) دعامة متينة راسخة . ولئن كان هيدجر يريد أن يفهم « الوجود » بصفة عامة ، إلا أنه يرى في كينونة الوجود البشري سبيلا مشروعا لفهم حقيقة الوجود بوجه عام . ولما كان الفكر عنده ليس بمثابة علاقة تقوم بين ذات حرة لا زمانية وموضوع مجهول تحاول أن تنفذ إلى سره ، فإننا نراه يقرر منذ البداية أننا لا نفهم الوجود إلا عن طريق وجودنا أو في صميم كينونتنا . وبهذا المعنى يمكن القول بأن الأونولوجيا هي وجودنا نفسه ! وهيدجر يقرر هنا أن اليونان كانوا أول من اهتم بمشكلة الوجود ، ولكن اهتمامهم بهذه المشكلة قد استحال في خاتمة المطاف إلى مجرد دراسة للبقولات التي تفهم على نحوها الأشياء . فلم يركز فلاسفة اليونان اهتمامهم على « الوجود » بصفة عامة ، بل هم قد انصرفوا إلى تحديد كيفيات « الموجود » . وأما في المصور الوسطى فقد اقترن جز الفلاسفة المدرسين عن التمييز بين « الموجود » و « الأشياء الموجودة » ، بميل مستمر نحو النظر إلى الإنسان على أنه « شيء » ، أو « جوهر » يتمتع بكيفيات محددة مندمجة في الزمان . ثم جاء الفلاسفة المحدثون فراحوا ينظرون إلى الشخص البشري نظرة عقلية مجردة ، وكأنما هو مجرد ذهن منعزل لا يحتك بالعالم إلا من خلال عملية المعرفة (التي هي عملية منفصلة) . وهكذا اعتبر الفلاسفة المحدثون علاقة الذات بالموضوع علاقة جوهرية أساسية ،

ولم يهتموا بإثارة مشكلة الوجود ، بل نظروا إلى « الوجود » على أنه مقولة منطقية أو محمول عادي ، لعله أن يكون من أكثر المحمولات شكلية ، وأشدها تجريداً .

بيد أن « الوجود » — كما بين لنا أرسطو من قديم الزمان — ليس جنساً مجرداً ، فضلاً عن أنه لا يمكن أن يحد مجرد « صفة » أو « محمول » ، وإذن فلا بد لنا من أن نعاود إثارة مشكلة الوجود ، لكي نببحث من وجهة نظر الدراسة الفينومولوجية التي تهيب بنا العودة إلى المعطيات ذاتها . ولكن على حين أن العلوم الجزئية كعلم الطبيعة ، وعلم النفس ، وعلم التاريخ قد قصرت اهتمامها على دراسة طائفة محددة من الموضوعات ، ألا وهي الموجودات الميبلية الجزئية ، نجد أن هيدجر يريد للفلسفة أن تستخلص المقومات الأونطولوجية للوجود الإنساني بوصفه تلك « الكينونة » المتفتحة للوجود . ولما كان الإنسان هو الموجود الذي تنحصر كل ماهيته في وجوده نفسه ، فليس بدعاً أن نتخذ منه « الأونطولوجيا » نقطة ارتكاز لها ، خصوصاً وأن كل التحديدات الأساسية للموجود البشري إنما هي مجرد أساليب كينونة أو « أنحاء وجود » . ومعنى هذا أن الإنسان لا يهتم الأونطولوجيا من حيث هو إنسان ، بل من حيث هو ذلك الكائن الذي ينكشف من خلاله معنى الوجود . وإذن فليس يكفي أن نقول إن الإنسان هو الموجود الذي يفهم الوجود ، بل لابد من أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن هذا الفهم الإنساني للوجود هو نفسه وجود ، بمعنى أنه ليس صفة أو نعتاً للإنسان ، وإنما هو أسلوبه في الكينونة . ولهذا يعرف هيدجر عن مفهوم « الوعي » أو « الشعور » كنقطة انطلاق لفلسفته ، لكي يتخذ من « الكينونة » نفسها دعامة لفهم « الوعي » أو « الشعور » ، فيمضي مباشرة إلى دراسة البناء الأونطولوجي للموجود البشري .

الوجود في العالم

ياخذ هيدجر عن أستاذه هوسرل فكرته عن « الاحالة » ، على اعتبار أن الوعى هو دائماً شعور بشئ ، فراه يأبى أن يتصور الوجود البشرى على أنه « ذاتية » مغلفة على نفسها ، بل يتصوره على أنه موجه منذ البداية نحو العالم الخارجى . فالوجود البشرى حقيقة متفتحة على الوجود العام ، وهو — بكل حوافظه وميوله ومقاصده — موجه نحو العالم الخارجى . والواقع أن « الوجود » لا ينكشف للإنسان على صورة « موضوع » يتأله ، بل هو ينكشف له من البداية على صورة « نوتر » يثير في نفسه الاهتمام والهم . وهذا هو السبب في أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى لا ينفصل وجوده عن الاهتمام بهذا الوجود ، والتساؤل عنه ، والقلق عليه . وحينما يجعل هيدجر من « الوجود في العالم » Sein - in-der - welt أول مقوم من مقومات الكينونة البشرية ، فإنه يعنى بذلك أن ما يميز الإنسان إنما هو أولاً وقبل كل شيء انخراطه في عالم يمثل مجال اهتمامه ولا يتصور هيدجر « العالم » على أنه جوهر متميز أو محل مكاني ، بل هو يتصوره على أنه بناء أولولوجى للوجود البشرى باعتباره كائناً في « وسط » أو « مجال » . وبينما كان ديكارت يريد أن يفسر معنى العالم بالتجاء إلى مفهوم المكان ، نجد هيدجر يقرر على العكس من ذلك أن مفهوم « العالم » هو الذى يحدد مفهوم « المكان » .

وحينما يقول هيدجر إن الإنسان « موجود في العالم » ، فإنه لا يعنى بذلك أنه موجود وجوداً مكانياً في العالم ، على نحو ما يوجد الكرسي « في » الغرفة ، أو على نحو ما يوجد عود الكبريت « في » علبة الكبريت ١ وإنما توجد بين الإنسان وبين العالم علاقة وثيقة أو رابطة صيقة تجعل من المستحيل علينا أن نتصور إنساناً بدون عالم ، أو عالماً بدون إنسان . والواقع أن العلاقة بين الإنسان والعالم ليست مجرد علاقة بين موجودين كائنين في المكان ، أو مجرد صلة بين ذات وموضوع ، وإنما هى علاقة وجودية قوامها الشعور بالاهتمام .

ومعنى هذا أن مجرد ارتباط الوجود البشرى بالعالم هو الذى يجعل منه موجوداً « مبهوماً »، يجعل دائماً عبء وجوده . وعلى حين أن فلاسفة مثل ديكارت أو كانت قد شكروا فى حقيقة وجود العالم الخارجى ، أو قد جعلوا من « فكرة العالم » فكرة رائدة لا مقابل لها فى الواقع التجريبي ، نجد هيدجر يقرر أن « الوجود فى العالم » (من حيث هو نسيج الوجود البشرى) إنما هو الأصل فى مفهوم « العالم » . وقد يتوهم الناس أن « العالم » هو مجموع المواضيع التى تشتمل عليها الحقيقة الخارجية ، ولكن من واجبنا — فيما يرى هيدجر — أن نفسر المواضيع بالعالم ، لا العكس . فليس من سبيل إلى إدراك أى موضوع أو تصويره ، اللهم إلا باعتباره منتسباً أو متممياً إلى العالم ، والعالم — بهذا المعنى — إنما هو ذلك « المجال » أو « الوسط » الذى نحن مندجرون فيه منذ البداية .

أما هذا « العالم » المحيط بنا . أو تلك « البيئة » التى نعيش فى كنفها ، فهى ليست تلك الدائرة المحدودة التى نعيش فى محيطها ، بل هى — بمعنى ما من المعانى — عالمنا الخاص ، بما فيه من موضوعات حضارية ومنتجات بشرية وميزات تاريخية . . . الخ . ولكننا نعيش أولاً وقبل كل شيء فى عالم من « الموضوعات » التى تستثير اهتمامنا أو عنايتنا (Das Besorgte) . وليست هذه الموضوعات — فى نظر هيدجر — مجرد « أشياء » ، بل هى « أدوات » (Zouge) . و « الأداة » فى اصطلاح هيدجر ليست مجرد « آلة » ، يستخدمها العامل ، وإنما هى « موضوع » يدوى يقع تحت متناولنا ، ويبيب بنا أن نستخدمه . وبهذا المعنى تكون الفأس ، والمطرقة ، والحجرة ، والمزول ، والقطار ، والصحيفة ، كلها « أدوات » . وليس فى وسع الإدراك الحسى أن يحدد طبيعة وجود « الأداة » ، فإن الرؤية الخالصة أو النظر الصرف — — مهما يكن من قوة نفاذه — لا يكتفى للكشف عن طبيعة « الأداة » . وإنما تنكشف لنا « الأداة » على حقيقتها من خلال الاستعمال ، أعنى عن طريق المعالجة اليدوية . وليس من طبيعة « الأداة » أن نحيلنا إلى غيرها من

« الأدوات » ، بحسب ، بل إن من طبيعتها أيضاً أن تحيلنا إلى « الوجود » الذى يستخدمها فالمطرقة لا تفترض السندان بحسب ، وإنما هى تفترض الحداد أيضاً ، والابرة لا تفترض الخيط بحسب ، بل هى تفترض الخائك أيضاً .
وإذن فإن وراء « قابلية الأدوات للتناول » (Zuhandenheit) إنما يمكن طابع آخر هو طابع « الاحالة » (Verweisung) الذى يجعل منها موضوعات تحيلنا دائماً إلى أدوات أخرى أو إلى موجودات أخرى . فكل « أداة » ، إنما هى « مجموعة » من أجل شئ آخر ، كالساعة التى هى مجموعة لبيان الوقت ، أو كالحذاء الذى هو مجموع للاستخدام فى المشى . إلخ . ولكن كل « أداة » ، أيضاً تستلزم ضرباً خاصاً من المعرفة ، وتفترض طريقة خاصة فى الاستعمال ، فهى تنطوى فى ثناياها على معرفة ضمنية أو مهارة خاصة . ولهذا فإن « الأدوات » ، لا تمثل مجموعة من « المواد » ، بل هى تمثل استعمالات خاصة لتلك « المواد » ، حقاً إن « أدواتنا » تحيلنا دائماً إلى « مواد » ، بدليل أننا نكتشف ابتداء منها الطبيعة والغابات والمياه والجبال والمعادن والرياح ، ولكننا نستخدم المياه كوسائل نقل أو قوى كهربائية ، ونصنع من الغابات أخشاباً لصناعة الآثاث ، ونأخذ من الرياح قوى حركة . إلخ . . . بيد أن هيدجر لا يذهب إلى حد القول بأن المواد التى نصنع منها أدواتنا مجموعة لنا أو مخلوقة من أجلنا ، وإنما هو يجعل تلك « الأدوات » ، مشروطة بوجودنا البشرى ، دون أن يدخل فى صميم مذهبه فكرة « الغائية » التى بمقتضاها يكون الانسان هو « غاية » الكون .

ومهما يكن من شئ ، فإن هيدجر يقرر أن الانسان وثيق الصلة بالعالم ، كما أن العالم وثيق الصلة بالانسان ، لا لأن كلا منهما يحيل إلى الآخر بحسب ، بل لأن الوجود فى العالم هو نفسه بمثابة « تحديد أو نطولوجى » ، من تحديدات الموجود البشرى أيضاً . وهيدجر يعلن بصراحة أن كل المناقشات الفلسفية التى طالما دارت حول وجود العالم الخارجى إنما هى مجرد لغو فارغ : إذ لا يمكن أن يكون ثمة وجود بشرى اللهم إلا إذا كانت « الذات » ، مرتبطة ارتباطاً أولياً جوهرياً بحقيقة خارجية هى « العالم » . وليس ثمة موضع للقول بوجود

أى ضرب من ضروب الانفصال بين الانسان والكون ، ما دامت الكينونة البشرية متفتحة منذ البداية للعالم . وبينما نلاحظ لدى فيلسوف مثل لينتس أن الجواهر الفردة (أو المونادات) لا تملك نوافذ ولا أبواباً ، لأن كلا منها هو بمثابة عالم مغلق قائم بذاته ، نجد لدى هيدجر أن الموجودات البشرية لا تملك هي الأخرى أبواباً ولا نوافذ ، ولكن لا لأنها منزلة أو مخلقة على ذاتها ، بل لأنها منذ البداية في الخارج ، في علاقة مباشرة مع العالم ، وكأنما هي بطبيعتها موجودات مكشوفة تحيا في المراء !

وهيدجر يتصور « الوجود في العالم » على أنه « وجود ديناميكي » ، بالمعنى الأصلي لهذه الكلمة) ، فزاد ينسب إلى الموجود البشري إمكانات عينية إيجابية هي بمثابة قدرات على التعامل مع العالم الخارجى ، ومهارات تنجلي في استخدام ما فيه من « أدوات » . ولا يتصور هيدجر « الإمكان » بالمعنى المنطقي السلبي الذى يعنى « انعدام التناقض » ، بل هو يتصوره بمعنى عيني إيجابى ، فيقرر أن لدى الموجود البشري إمكانات تدفعه إلى تحقيق وجوده عن طريق الخروج المستمر من ذاته والاندماج الدائب في عالم الأدوات . ولا يمكن أن يكون موقف الإنسان من إمكاناته موقف الشيء الذى لا يكثر بما قد يعرض له من أعراض ، وإنما هو موقف الشخص الذى يجد نفسه منذ البداية مندجاً في صميم مشروطاته ، متجه نحو تحقيق وجوده . فالوجود — بالنسبة إلى الإنسان — إنما يعنى النجاح أو الفشل في تحقيق إمكاناته . والدخامة التى يستند إليها الوجود البشرى إنما هي القدرة على تحقيق (أو عدم تحقيق) إمكاناته . وليس « الاهتمام » الذى يتحدث عنه هيدجر سوى مجرد انشغال الموجود بإمكاناته ، وارتداده إلى نفسه من أجل سبر غور قدراته . ولكن الإنسان لا يقف من وجوده موقف المتأمل الذى يقتصر على معاينة إمكاناته ، وإنما هو يقذف بنفسه دائماً نحو الأمام من أجل تحقيق تلك الإمكانات . فالإنسان لا « يملك » إمكاناته ، بل هو « عين » تلك الإمكانات . وإذا كان الإنسان — كما سنرى بعد حين — هو « حل مبعدة » دائماً من ذاته ، فذلك لأنه موجود الممكنات الذى هو باستمرار فيما وراء

ذاته . وهكذا نرى أن وجود الانسان في العالم إنما هو علاقة وجودية تربطه بإمكانياته ، بحيث قد يحق لنا أن نقول إن « الامكان أهل من الواقعية » بالنسبة إلى ذلك الموجود الذي يتصور « وجوده » دائماً على أنه « مشروع » ، وجوداً وسيكون علينا من بعد أن نحلل مفهوم « الامكان » في ضوء نظرية هيدجر في «التعالى » أو « المفارقة » .

الوجود مع الآخرين

قلنا إن الانسان « موجود في العالم » ، ولكن عالم الانسان أيضاً عالم بشرى تجد فيه المرء نفسه جنباً إلى جنب مع موجودات أخرى بشرية مثله . ولا يعنى هيدجر نفسه بإثبات وجود « الآخر » ، بل هو يعضى مباشرة إلى وصف ذلك النسيج الاجتماعى للوجود البشرى بوصفه موجوداً يحيا دائماً مع الآخرين Mitsein « والآخرى » ، أو « الغير » ، إنما هم أولئك الذين « أوجد » معهم ، و « يوجدون » معى سواء بسواء . وكما أن « الوجود في العالم » هو من مقومات الوجود الانسانى ، فكذلك « الوجود مع الآخرين » هو أيضاً من هذا الوجود . ومعنى هذا أن الذات لا تجد نفسها مهجورة قد خلى بينها وبين وجودها الخاص حجب ، وإنما هى تجد نفسها أيضاً في عالم الآخر الذى لا بد لها من أن تتعامل معه وتعيش إلى جواره . وهنا نرى أن نظرية هيدجر التى قد تبدو لأول وهلة ذات نزعة فردية خالصة إنما هى في الحقيقة بعيدة كل البعد عن الفلسفات الذاتية المتطرفة ، نظراً لأنها تؤكد علاقتنا الجوهرية بالغير فلا تجعل من الوجود البشرى مجرد « انطواء على الذات » ، بل تجعل منه « وجوداً مع الآخرين » ، بل إن هيدجر ليذهب إلى أن شعورنا الفردى نفسه — وهو ذلك الشعور الذى قد يؤمننا بأننا موجودون وحدنا دون الآخرين — إنما يبرز فوق « أرضية » من الشؤون الجماعى . وهذا ما يمر عنه هيدجر بقوله : « إن (الوجود بدون الآخرين) هو نفسه صورة من صور (الوجود مع الآخرين) » . ولكن لما كان كثير من الفلاسفة قد أهملوا طابع « الملعية » الذى تقسم به علاقات الافراد ، فقد وجدوا أنفسهم

مضطربين إلى اصطناع الكثير من التأويلات من أجل تفسير أصل الجماعات وتحديد طبيعة الشعور الجماعى . ومثل هذه النظريات قد لا تقل تهاقنا عن تلك المناقشات الميتافيزيقية التى طالما أثارها الفلاسفة حول حقيقة وجود العالم الخارجى .

يبد أن إنسان العصر الحديث — فيما يقول هيدجر — قد أصبح يعيش فى حالة جماعية زائفة ، لأنه قد اتخذ من « الوجود مع الآخرين » ذريعة للتنازل عن وجوده الخاص ، فلم يعد وجوده سوى مجرد انقياس فى عالم « الجمهور » . وهكذا فقد إنسان العصر الحديث إنسانيته وحرية ، وصار مجرد موضوع ينطق بلسان الآخرين ، ويتحرك فى مجال ذلك الوسط الاجتماعى النفل ١ وهنا يتحدث هيدجر عن ضربين من الوجود البشرى : يفرق بين وجود حقيقى أصيل ووجود زائف غير مشروع ، على أساس التمييز بين ذات حرة تأخذ على عاتقها مسئولية وجودها ، وذات غريبة على ذاتها قد فقدت حريتها فأصبحت تخضع على حساب الآخرين ٢ و « الوجود الأصيل » فى نظر هيدجر إنما هو ذلك الوجود الحقيقى الذى يشعر معه الذات بأنها قائمة بنفسها ، مسئولة عن ذاتها ، وأنه قد خلى بينها وبين حريتها ، وأنه لا بد لها من أن تأخذ على عاتقها تبعه وجودها . وأما « الوجود الزائف » فهو ذلك الوجود العيى الذى تهبط فيه الذات بنفسها إلى مستوى الموضوع ، فتميل إلى الانقياس فى المجموع ، آتمة من وراء ذلك التهرب من حريتها ، والتنصل من مسئوليتها ، والتخلص من شعورها بالقلق .

وحينا يتحدث هيدجر عن « الناس » ، فإنه يعنى حقيقة جماعية غير شخصية تملك من السلطة ما قد تستطيع معه أن تسلب « الذات » شعورها بالمسئولية . وهنا يجد الإنسان نفسه مدفوعاً إلى التخلي عن التزامه الشخصى ، فيأخذ بأحكام الناس ، ويتمسك بمعيار التوسط فى الأمور ، ويدين بكل ما يدين به الجمهور . وعندئذ سرعان ما تصبح حياته الشخصية صورة من صور « المجموع » ، وسرعان ما يتحول وجوده الذاتى الشخصى إلى وجود غفل عديم الشخصية

وحيثما يهبط الوجود الذاتي الخاص إلى هذه الدرجة العامة المبتذلة ، فهناك لا يعود « المرء » das Man ، يتعلق بأدى أهمية على مسئوليته الشخصية ، بل يوجه كل اهتمامه نحو تلك المشاغل العادية التي قد تعينه على الانصراف نهائيا عن التفكير في مصيره الحقيقي .

وإن هيدجر ليسخر سحره لاذعة من تلك الحياة الجمعية المبتذلة التي تستحيل فيها « اللغة » إلى « ثرثرة » ، ويتحول « حب الاستطلاع » إلى « فضول » ، ود الرجل الفضولي — كما يصوره هيدجر — هو إنسان عصري لا يتكف عن التنقل من موضوع إلى آخر ، دون أن تكون لديه أية مقدرة على التوقف عند أى موضوع من أجل الاهتمام ببحثه وإنعام النظر فيه ، بدلا من الاقتصاد على النظر إليه بطريقة سريعة موهشة . ولهذا فإن « الرجل الفضولي » هو في العادة إنسان مشقت الذهن ، موزع الخاطر ، يظن في نفسه أنه صاحب نشاط عقلي جبار ، ولكنه في الحقيقة عاجز تماما عن أن يديم النظر في أى موضوع . وقد يرضى « الفضولي » عن نفسه كل الرضى ، بل قد يقع في ظله أنه على علم بكل شيء ، ولكنه في الواقع إنما يحيا حياة مبتذلة رخيصة ، قوامها التسلت الذهنى ، ورائدها النمووض والالتباس ، وشعارها الانتقال من مكان إلى مكان ، دون التواجد في أى مكان !

وأما إذا أردنا لأنفسنا أن نصل إلى مرتبة « الوجود الأصيل » ، فلا بد لنا من أن نرتد إلى ذاتنا ، لكي نأخذ على عاتقنا مسئولية وجودنا . حقا إنه « إمكانية التهرب » لمى إمكانية بشرية تدخل ضمن إمكانيات ارتباط الإنسان بالوجود ، ولكنها في الحقيقة إمكانية تقضى على شعورنا بذواتنا ، وإدراكنا لمعنى وجودنا . فلا بد للإنسان من أن يجد نفسه مضطرا إلى مواجهة هذا الاختيار الأصلى الحاسم : فإما اغتراب عن الذات (Entfremdung) ، وانحدار إلى مستوى « الشبثية » ، وتنازل عن الوجود الحقيقي الأصيل ، ولما استمسك بالذات الحقيقية ، والتزام بالحرية والمسئولية ، وتسام إلى مستوى الوجود الحقيقي الأصيل . ولئن كان الوجود البشرى بطبيعته موجوداً واقعياً ، عرضياً

معرضاً في كل لحظة لخطر السقوط Verfall ، بمعنى أنه قد قذف به إلى عالم الأشياء وسط غيره من الحقائق الواقعية ، فهو مهدد بالتالي لخطر الاغتراب عن الذات والسقوط في عالم الموضوعات ، إلا أن في وسعه عن طريق الحرية أن يسترد ذاته الحقيقية ، وأن يعمل على تحقيق وجوده الأصلي .

الحرية وتجربة القلق

إذا كنا قد رأينا فيما سبق أن مجرد ارتباط الوجود البشري بالعالم هو الذي يجعل منه موجوداً « مهموماً » يعمل عبء وجوده ، فليس بعدا أن نجد هيدجر يربط الحرية بتجربة « القلق » Angst وحينما يتحدث هيدجر عن « القلق » . فإنه لا يتحدث عن مفهوم عقلي أو تصور ذهني ، بل هو يتحدث عن خبرة معاشة أو عاطفة وجودية تكشف لنا عما في نسيج وجودنا من « هم » Sorge ، وتضعنا وجهاً لوجه بإزاء ذلك « العدم » الأصلي الذي يكن من وراء وجودنا . فالقلق هو أسلوب خاص في الكينونة يتضح للوجود البشري من خلاله عدم جدوى الموضوعات العالمية ، وتفاهة شتى الأشياء السكائية في هذا العالم ، واتسام كل ما في الوجود الموضوعي بصيغة العدم أو اللاوجود ! ولئن كان « القلق » في صميمه عاطفة أو اتجاهها وجدانياً ، إلا أن هيدجر يخلع عليه دلالة وجودية ، ويلبس إليه بالتالي ضرباً من « الفهم » Verstand . فالإنسان يدرك من خلال القلق « لا وجود ، العالم ، وضرورة الارتداد إلى « الذات » ، وإن كانت هذه الذات لا تخرج عن كونها مجرد إمكانية عارية للوجود . ومعنى هذا أن « القلق » هو الذي يصرقنا عن عالم الموضوعات ، لكي يردنا إلى العنصر الأصلي في وجودنا ، ألا وهو تلك الإمكانيات التي تتطلب التحقيق . وحينما يستولى على نفوسنا الشعور بالقلق ، فهناك لا بد من أن ندرك أنه قد قذف بنا إلى هذا العالم على الرغم منا ، وأنه قد خلى بيننا وبين ذاتنا ، وأنا « مهجورون » ، لا نجد خلفنا أية دعامة لستند إليها ، ولا نلمح أمامنا أي هدف ننزع إليه ، ولا نرى فوقنا أية قوة عليا تعيننا على التحكم في

مبصيرتنا . وهيدجر يحذو حذو كيريكارد فيميز « القلق » عن « الخوف » ، أو « الجزع » ، ويقرر أنه شعور غامض مبهم لا يمكن تحديده مصدره . وإذا كان « الخوف » ينبعث دائماً عن خطر معين يهددنا من الخارج ، سواء أكان هذا الخطر موجهاً إلينا نحن شخصياً أم كان موجهاً نحو الآخرين عن نحن على اتصال وثيق بهم ، فإن « القلق » هو في العادة غير أى موضوع ، اللهم إلا إذا قلنا إن موضوعه هو ذلك « العدم » الكامن فيها وراء وجودنا ، والذي هو منه بمثابة فاعلية باطنة هدامة .

ويعود هيدجر فيقرر في موضع آخر أنه حينما يتملكنا الشعور بالقلق ، فإن ما نرتد له ليس هو « هذا » الشيء . أو « ذلك » ، بل نحن نجد أنفسنا بإزاء تهديد عام موجود في كل مكان ، دون أن يكون في أى مكان ! فما يولد في أنفسنا « القلق » هو « لا شيء » ، أو هو غير موجود في أى مكان ، ولكنه في الوقت نفسه حقيقة تشيع في أنفسنا ضرباً من التيقظ العميق وتحيطنا بحور من القسر أو الضيق . وليست هذه الحقيقة سوى « العالم نفسه من حيث هو كذلك » ، أو هو بالأحرى « الوجود في العالم » . ومعنى هذا أن القلق مرتبط بواقعة « وجودنا في العالم » ، فإننا هنا بإزاء واقعة محضة ، عارية ، قاسية ، ليس فيها هوادة ولا رحمة . وهنا لا يكون ثمة موضع للاستغراق في التسلية أو الانصراف إلى اللهو أو الانفاس في تيار المجموع ، فإن مجرد إدراكنا لوجودنا في العالم يرضفنا موجودات حرة قد أعطيت لنفسها على صورة مجموعة من الإمكانيات ، سرعان ما يضعنا وجهاً لوجه بإزاء تلك المسؤولية الخطيرة التي لا بد لنا من أن نفصل فيها لحسابنا الخاص .

وإذاً فإن « القلق » ينفصلنا عن عالم الأشياء أو الأدوات ، لكي يردنا إلى عالم الوعى أو الذات . وإذا كان من شأن « القلق » أن يمين الموجد البشري على فهم ذاته بطريقة صحيحة أصيلة ، فما ذلك إلا لأن « القلق » هو الذى يرد السكان الحر إلى إمكانية وجوده ، أعنى إلى كينونته الخالصة بوصفها وجوداً خالياً من كل مضمون . فالقلق تجربة وجودية تكشف للذات عن حقيقة

وجودها في العالم ، باعتبارها ذاتاً فردية لا بد لها من أن تفصل في وجودها بمحض حريتها ، ولا بد لها من أن تحقق إمكاناتها الخاصة دون الاعتماد على أى موجود آخر . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن موضوع القلق (إن كان للقلق موضوع) هو « الوجود في العالم » ، كما أن غايته هي « الوجود في العالم » أيضاً . ونحن لا نفهم ذواتنا على حقيقتها إلا ابتداء من تجربة القلق التي تردنا إلى ذواتنا ، وتضطرنا إلى سبر أغوار إمكاناتنا . وما دام « القلق » هو الذي يمنع الوجود البشري من النشأة في غمرة الأشياء ، فإن من حقنا أن ننسب إلى القلق وظيفة بنائية بوصفه الدعامة الصحيحة لكل وجود بشري أصيل . والحق أن القلق هو الذي يعمل على إيجاد ذلك الموقف الذي تتجمع فيه كل البيانات الأولولوجية للوجود البشري على صورة وحدة متكاملة . وهكذا يرد هيدجر وحدة البناء الوجودي للذات البشرية إلى تجربة القلق ، فيجعل من « القلق » ركيزة للوجود الإنساني الأصيل ، ويقيم الحرية والمسؤولية على إدراك الذات لوجودها من خلال تلك الخبرة الوجودية الأساسية .

الوجود من أجل الموت

يمهد هيدجر لدراسته الأولولوجية للزمان بدراسة أولولوجية أخرى للموت ، على اعتبار أن « الموت » هو وحدة الكفيل بالكشف عن طبيعة « المستقبل » . هذا إلى أن « الموت » إنما هو تلك « النهاية » التي يستطيع الموجود البشري عن طريقها أن تصبح « كلا » . و « القلق » هو الذي يكشف لنا عن طابع وجودنا ، باعتبارنا موجودات متناهية قد جعلت للموت . وليس الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يعرف أنه فان لحسب ، بل إن الإنسان أيضاً هو الموجود الوحيد الذي يدخل الموت في صميم كينونته باعتباره أهل ما لديه من إمكانيات . فهذا الحد الآليم — حد الموت أو الفناء أو التناهي — إنما هو الذي يحدد الوجود الإنساني ويميزه ، بحيث قد يكون من الممكن أن نقول إن الوجود البشري هو في صميمه « وجود نحو الموت » ، أو « وجود

للموت ، أو « وجود من أجل الموت » . وما لدى الإنسان من قدرة على استباق الموت أو توقفه ، إنما هو الأساس الذى تقوم عليه كل محاولة من أجل إدراك وجوده كسكل . وهيدجر لا يتحدث بطبيعة الحال عن « الموت » بصفة عامة ، بل هو يتحدث عن توقع الفرد لموته أو استباقه لهذا الحدث .

ولو أننا نظرنا إلى « الموت » على مستوى الحياة العادية ، لوجدنا أن الناس ينظرون إلى الموت على أنه مجرد « حدث » يقع للآخرين فى العالم . وآية ذلك أننا نرى « الآخرين » يموتون ، فنعبر الموت هو موت « الآخر » (لا موت « الانا ») ، ونحاول أن نخفى عن أنفسنا واقعة « وجودنا من أجل الموت » ، حامدين إلى القضاء على كل « قلق » قد يساورنا بهذا الخصوص . ونظراً لما للموت من طابع غير محدد ، بسبب جهلنا بموعده ، فإننا نميل إلى اعتباره نهاية محبولة لا موضع لها فى الوقت الحاضر ؛ وهذا هو السبب فى أن الموجود البشرى العادى قلما يفكر فى الموت ، ما دام الموت مجرد حدث خارجى ليس لنا عليه يدان ؛ هذا إلى أن الموت لا يمثل ظاهرة تدخل ضمن ما تتداوله أيدينا من موضوعات أو أدوات فليس بدعاً أن نرى الرجل العادى يتجاهل هذه الظاهرة بوصفها واقعة لا محل لها فى حياتنا اليومية العادية . ولئن كان الرجل العادى يعرف جيداً أن كل إنسان لا محالة ذائق الموت ، إلا أنه يلقي هذه المعرفة بشئ من عدم الاكتراث ، لأنه لا يجد فى نفسه من الشجاعة ما يستطيع معه أن يفكر فى « موته » الخاص . فليس للموت موضع ضمن « إمكانيات » الرجل العادى « لأنه مندمج فى عالم الأشياء والأفكار ، دون أن يضطر على باله يوماً أن يتفهم حقيقة « وجوده من أجل الموت » .

Sein Zum-Tode

وأما إذا نظرنا إلى الموت على مستوى « الوجود الحقيقى » الأصيل ، فنرى أنه أعلى إمكانية من إمكانيات الموجود البشرى ، ما دام الموت هو تلك الامكانية الفريدة التى تحول وجودى السكان هنا والآن ، إلى وجود ماضى يحتمل قد أصبح فى خبر كان ؛ ولئن كنا هنا يزاء إمكانية عارية (أو خالصة)

لا تتطلب التحقيق كثيرها من الامكانيات ، إلا أن من شأن هذه الامكانية — إذا تحققت — أن تجعل من المستحيل تحقق أية إمكانية أخرى . هذا إلى أن إمكانية موتي إنما هي إمكانية الخاصة ، فليس في استطاعة أحد أن يموت بدلاً مني أو عوضاً عني . ومعنى هذا أنني حينما أتحدث عن « موتي » فإنني أتحدث عن « واقعة » شخصية لن يستطيع أحد أن يعانها بدلاً مني . وحينما أخذ على عاتقي هذه الامكانية ، فإنني سرعان ما أجد نفسي في « عزلة » وجودية ، تنقطع معها كل الوشائج التي تربطني بالعالم أو بالآخرين . وليس أمامي سبيل للهرب من ذلك « القلق » الذي يستولى على مجامع قلبي حينما أفكر في الموت . ومهما أحاول أن أخفي عن نفسي تلك الامكانية بمختلف طرق المخادعة والمخاتلة ، فإن نجاحي في هذه المهمة لا بد من أن يظل رهنًا بقياتي على مستوى « الوجود الزائف » . فالإغتراب عن الذات هو الشرط الأوحد للقضاء على كل تفكير في الموت ، والانحدار إلى مستوى « الوجود الزائف » هو الضمان الأوحد لتجاهل حقيقة « وجودنا من أجل الموت » .

وقد يشبه المرء « الموت » — كما فعل ماركوس أوريليوس — بسقوط ثمرة تامة النضج . ولكن الحقيقة أن الإنسان مهدد بالموت في كل لحظة من لحظاته حياته ، إن لم نقل منذ بداية حياته . فليس « موتي » واقعة تظهر في خاتمة حياتي ، بل إنما هو واقعة ماثلة — على صورة إمكانية حادة — في كل لحظة من لحظاتي حياتي . ومعنى هذا أن الموت لا يكاد يفصل عن كينونتي نفسها ، بل دام الاندفاع نحو المستقبل لا بد من أن يكون بمثابة اتجاه نحو الموت . فليس « الموت » في نظر هيدجر مجرد فكرة تعبر عن « الخاتمة » أو « النهاية » ، بل هو إمكانية معاشة تعبر عن فعل « التناهي » أو « الانتهاء » . وهذا هو السبب في أن هيدجر لا يرى في الموت « عرضاً » أو « حدثاً » يأتي إلينا من الخارج ، بل هو يرى فيه أعلى إمكانية من إمكانيات الوجود البشري . وليس الموت هو مجرد استحالة كل إمكانية ، بل هو إمكانية الاستحالة نفسها . وحينما يتقبل الوجود البشري إمكانية الموت باعتباره

أكثر إمكانياته شخصية وفردية وتميزاً ، فإنه بذلك إنما يجعل من موته حدثاً ذاتياً لا يخرج عن دائرة حرته . ولا تنحصر أهمية الموت — بالنسبة إلى — في أنه يظهر في أن نهايتي حاضرة بمعنى ما من المعاني حتى قبل أن تحين ساعة الموت ، وإنما تنحصر أيضاً في أنه يضمني أمام وجودي الخاص وجهاً لوجه ، باعتباري تلك «الآنا» التي لا يمكن لأحد أن يوجد عوضاً عنها ، أو تلك «الإنية» التي لا يملك الغير أن يأخذوا على عاتقهم مسئولية وجودها . فليس تقبلنا للموت مجرد انتظار مستمر للحظة النهاية ، بل هو مواجهة مستمرة لذلك العدم الذي يخلع على وجودنا طابعه الخامس .

والحق أن الوجود البشري حينما يفهم «الموت» باعتباره أعلى إمكانية من إمكانيات وجوده ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى تصور ذاتيته الخاصة على أنها واقعة فردية لا بد من أن يأخذها على عاتقه ، دون أن ينزل بنفسه إلى مستوى الكائن الغفل الذي لا اسم له ! ويهدجرب ربط «الوجود من أجل الموت» بما سبق له تقريره عن «الوجود الحقيقي» ، الأصيل ، فيقول إن تفكير الذات في الموت (أو استيقاقها له عن طريق النصور) هو الكفيل بمرضاها عن الآخرين ، وزدها إلى باطن وجودها . ومعنى هذا أن فكرة الموت تصرف الذات عن التفكير في همزم الحياة ومشاكل الآخرين ، فتضعها وجهاً لوجهه بإزاء وجودها الفردي الخاص . هذا إلى أن فكرة الموت تعين الوجود البشري على تصور وجوده ككل ، لأنها تمتد بالإطار الذي يستطيع في داخله أن يضع شئ إمكانياته ولما كانت الذات التي تفكر في الموت سرعان ما تتحقق من يقين هذه الواقعة ، واستحالة التغلب عليها ، فإن من شأن فكرة الموت أن تجمي . فتلقن هذه الذات درساً هاماً في بطلان الحياة ، وفناء الوجود . ومن هنا فإن الذات التي تدرك حقيقة الموت ، لا بد من أن تثمر بتفاهة الاستمسك بأهداب الحياة ، والتعلق ببلذات وجودها العرضي المنتهي .

يبد أن هيدجربرى أنه ليس للانتحار أى معنى : فإنه لا يغير شيئاً من طبيعة الوجود البشري بوصفه «وجوداً مجهولاً للموت» . والذات الأصيلة

تدرك معنى الوجود ، فهي لا تمنجل الموت ، ولا تقدم على الانتحار ، بل تقبل بصريتها ذلك « التناهي » المستمر الذى هو صميم وجودها . وهى إذا كانت تحيا فى قلق ، وهم ، فذلك لأنها تعرف أن وجودها متناه ، عرضي ، موقوت ، محدود ، مجعول للفناء . . . والحق أن الانسان حينما يبلغ مستوى « الوجود الصحيح » ، الاصيل ، فإنه عندئذ لا بد من أن يعرف « أنه بمجرد ما يظهر الانسان إلى عالم الوجود ، فإنه سرعان ما تدب فيه الشيخوخة ، وكأنما هو من الهرم بحيث يمكن أن يموت ، ١ وإذن فالموت لا يعبر عن اكتمال أو تحقق ، وإنما هو أسلوب فى الوجود لا يكاد أن يفصل عن كينونة ذلك الموجود البشرى المجعول للفناء . وهذا المعنى يمكننا أن نقول إن فعل الحياة — بالنسبة إلينا — إنما يعنى أن نحيا موتنا ١ ولعل هذا هو السبب فى أننا قد ننظر إلى الموت وجهاً لوجه ، بل قد نعد نهايتها حاضرة بمعنى ما من المعانى حتى قبل أن تحين ساعة الموت ، فيكون تقبلنا للموت فى هذه الحالة بمثابة انتظار مستمر للحظة النهاية .

وحينما يعرف الانسان أن الموت يمكن فى لحظة ، وأنه يسم بطابعه كل فعل من أفعاله ، فإنه قد يشعر بما فى الفعل من « بطلان » ، وبالتالي فإنه قد يفتن إلى قيمة « التنازل » أو « التخلي » عن كل شيء ١ ولكن ليس معنى هذا أن هيدجر يدعونا إلى التهرب من أعمالنا العادية ، أو الانصراف عن مهامنا اليومية ، بل إننا نراه يقر — على العكس من ذلك — أنه لا بد للإنسان من أن يحشد كل قواه ، ويعبئ كل إمكانياته ، للاضطلاع بالمسؤولية الملقاة على عاتقه . — بيد أن هيدجر لا يريد لمشاغلا العادية أن تستأثر بفكرنا ، فنصرفنا عن التفكير فى الموت ، والعمل على مواجهته ، ولذلك نراه يقول إن الذات الواعية لا تقبل أن تكون فريسة لخداع المشاغل اليومية ، بل هى تعرف كيف تعطي لكل شيء قيمته . وربما كانت القيمة الوحيدة لمشاغل الحياة العادية هى أنه ليس لها على وجه التحديد أدنى قيمة ١

وهكذا نرى أن هيدجر لا يهتم بالموت من حيث هو واقعة بيولوجية ، أو حادثة طبيعية ، بل هو يهتم به باعتباره داخلاً فى نسبيج الوجود البشرى .

وليس من شأن التفكير في الموت أن ينتزع الوجود البشرى من تفاهات الحياة اللاشخصية المتبدلة لحسب ، وإنما من شأنه أيضا أن يمين الذات على تفهم حقيقة وجودها باعتبارها « إنية » فريدة لا يمكن لأحد أن يقوم مقامها أو أن يحل محلها . فالوجود من أجل الموت هو شرط وجودى من شروط تلك الانية البشرية التى تعدو دائما وراء ذاتها ، وبالتالى وراء مستقبلها . و « الموت » هو الامكانية النهائية التى تنتظر الذات فى المستقبل ، فهو — بمعنى ما من المعانى — أعلى إمكانية من إمكاناتها . ولما كان « المستقبل » فى نظر هيدجر (كما سنرى بعد حين) هو شرط لعلاقة الذات بإمكانيتها . فليس بدعا أن نرى هيدجر يصور لنا الذات مندفعة نحو مستقبلها، سائرة (أو صائرة) حتما نحو فناءها . ومن هنا فإن مشكلة الموت لا بد من أن تقودنا حتما إلى إثارة مشكلة الزمان ، ما دام الأصل فى الموت إنما هو « زمانية » الوجود البشرى .

مشكلة الزمان ونظرية التعالى

رأينا أن « وجودى » هو الشيء الوحيد الذى أملكه ، ولكنه أيضا « الشيء الوحيد الذى أنا ممرض له فى كل لحظة لفقدانه . وقلنا إنه لمن العيب أن يحاول الوجود البشرى صرف نظره عن هذه الحقيقة الأليمة ، فقد كتب عليه أن يمضى حتى النهاية فى تعرف إمكانياته ، وسبر غور قواه وقدراته . ونستطيع الآن أن نضيف إلى هذا كله أننا نعلو دائما على ذواتنا ، متجهين نحو « المستقبل » . لأن وجودنا هو فى حميمه اتجاه « نزوح » وشروع أو « مشروع » ، Entwurf . فالوجود البشرى هو دائما فيما وراء ذاته : لأنه موجود زمانى يقذف بنفسه نحو إمكانياته ، ويعدو دائما خلف ذاته . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الإنسان هو الوجود الذى عليه دائما أن يوجد ! وحينما يقول هيدجر إن وجودنا هو « مشروع وجود » فهو يعنى بذلك أننا نعمل دائما على تحقيق إمكانياتنا ، فنحن فى توتر مستمر نحو المستقبل ، إن لم نقل بأن « زماننا » نفسه إنما يبدأ بالمستقبل .

وهيدجر يحدثنا عن « انبثاقات » الزمان الثلاثة ، فيبين لنا أن « المستقبل » لا يعنى ذلك « الآن » الذى لم يحدث بعد ، وأن « الماضى » لا يعنى ذلك « الآن » الذى انقضى ، كما أن « الحاضر » لا يعنى ذلك « الآن » الذى ينقضى فى اللحظة الراهنة وإنما المستقبل والماضى والحاضر ثلاثة انبثاقات زمانية تهر عن ارتباط الذات بوجودها ، وانشغالها بصميم كينونتها ، وتعالها للمستمر على ذاتها . فالقول بالزمانية عند هيدجر إنما هو مجرد تعبير عن هم الزمان الذى لا يكاد ينفصل عن حركة الوجود البشرى نحو الأمام أو نحو الخلف ، وهما فرقته المستمرة لذاته ابتداء من واقعة وجوده فى العالم . فالإنسان يجد نفسه مائق فى هذا العالم ، ولكنه يشعر بأنه ليس ما هو كائنه الآن لحسب ، بل هو ما كائنه ، وما سيكونه أيضاً . وشعوره بأنه دائماً فيما وراء ذاته هو الذى يجعله يتم بالمستقبل ، كما أن شعوره بأنه موجود من ذى قبل فى العالم وأنه يحمل فوق ظهره أفعال أفعاله إنما هو الذى يجعله يتم بالماضى ، ولكن الإنسان لا يبدو أمام ذاته أو خلفها لحسب ، بل ما هو يأخذ على عاتقه كل وجوده فى اهتمامه بالعالم وتحقيقه لذاته ، ومن ثم فإنه يشعر بمحضه أيضاً على صورة الشغال بما هو كائنه .

حقاً إن هيدجر يؤكد بصفة خاصة أهمية « المستقبل » ، لأنه يلاحظ أننا نعمل دائماً من أجل ما لم يوجد بعد ، ولكنه لا يقتصر على القول بأننا نعدو دائماً أمام ذواتنا ، بل هو يقرر أيضاً أننا كثيراً ما نجرى خلف ذواتنا . ومضى هذا أننا لا بد دائماً من أن نعود إلى الوراء قليلاً ، لكن نتقبل ماضينا ، وتأخذ على عاتقنا . وهذا العود المستمر إلى « الماضى » لا يكاد ينفصل عن تحركنا الدائبة نحو المستقبل . والواقع أنه لما كان وجود الإنسان وثيق الصلة بعملية اكتشافه لذاته ، فإنه لا بد لنا من أن نسير غور ماضينا ، حتى نقف على ما فيه من « تحديدات » أصلية هى التى تعين مدى إمكانياته . وإذا كان ضد « المستقبل » هو « الموت » ، فإن ضد « الماضى » هو تلك الإمكانيات المهيئة التى لم يتخيرها الفرد ، والتى لا بد له من أن يتقبلها بوجه ما من الوجود .

وذهب لذلك فإننا لا نمنع قطعاً من مستقبلنا إلى ماضينا ، أعني من دائرة التزويج والشروع إلى دائرة التذكر والتحصير ، بل نحن نحاول أيضاً أن نستجمع ذواتنا في « الحاضر » ، بالربط بين مستقبلنا وماضينا . وما دام الإنسان لا بد من أن يوجد في « موقف » ، فإنه لا بد من أن يستجمع ذاته في « الآن » . وهكذا نجد أن « الحاضر » في فلسفة هيدجر الزمانية لا يجرى إلا بعد « المستقبل » . و « الماضى » ، باعتباره نقطة تلاقي حركتين هما حركة الذات نحو الأمام وحركتها نحو الخلف وحينما يقرر هيدجر أن « الماضى » ينبعث عن « المستقبل » . لكي يؤكد « الحاضر » ، فإنه يجعل الأولوية للمستقبل على غيره من أقسام الزمان ، وبالتالي فإنه يقترب من كل من نيلشه وكيركجارد ، إن لم نقل بأنه يقترب أيضاً من هيجل نفسه .

يبدو أن أصالة نظرية هيدجر في الزمان إنما تنحصر في قوله بالانجم آتات الزمان ، وتوحيده بين الكينونة البشرية وطابع الزمانية ، وربط « للوجود من أجل الموت » بتناهي الزمان ، ورفضه لكل إحالة إلى الأبدية . والحق أن الإنسان في نظر هيدجر لا يصبح ذاتاً حقيقية إلا حين يربط أقسام الزمان بعضها ببعض الآخر ، وحين يجعل من وحدة الزمانية « بناء كلياً » يرتكز عليه في تدعيم وجوده . ولكن هيدجر يؤكد « تناهي الزمان » ، فهو يقرر أننا عندما نسجل ذواتنا في الوجود ، فكأننا بذلك إنما نسجل ذواتنا في العدم ، وعلى حين أن فيلسوفاً مثل أفلاطون كان يقرر أن الزمان هو الصورة المتحركة للأزلية الساكنة ، نجد أن الزمان عند هيدجر لا ينطوى على أية إحالة إلى الأزلية . و « التناهي » في نظر هيدجر هو الشرط الضروري لتعالينا على ذواتنا ، أو مفارقةنا لذواتنا .

وهنا يمكننا أن نلخص نظرية هيدجر في « التعالي » فنقول إن الموجودات البشرية في رأيه ليست كائنات مغلفة على ذاتها ، أو موجودات منعزلة قائمة بذاتها ، بل هي كائنات زمانية تحقق حركة مستمرة ، أو موجودات زمنية تعلو دائماً على ذواتها . ولكن « التعالي » الذي يتحدث عنه هيدجر ليس

تعالىاً رأسياً (على طريقة كيركجارد أو كارل يسبرز) ، بل هو تعال أفقي (على طريقة نيتشة) . فنحن لا نخرج من ذواتنا لكي نلتقل نحو الله أو نحو أى موجود آخر . تعال ، وإنما نحن فى حالة اتجاه مستمر نحو العالم ، ونحو المستقبل ، ونحو العدم . الخ . ومن هنا فإن فكرة « التعالى » قد فقدت على يد هيدجر ذلك الطابع الدينى الذى كانت تنقسم به عند كيركجارد ، فأصبحت بمثابة « مفارقة » باطنة فى صميم العالم . ولما كان « التعالى » إنما يعبر عن زمانية الموجود البشرى ، وحرركته المستمرة نحو العالم واندفاعه الدائب نحو إمكاناته ، فليس بدعاً أن نجد هيدجر يؤكد أنه ليس للموجود البشرى من ماهية ، إن لم تقل بأن وجوده هو عين ماهيته . وبهذا المعنى يكون « الوجود » مرادفاً آخر للتعالى أو « المفارقة » ، ما دام الوجود خروجاً عن الذات ، واندفاعاً نحو الممكنات ، واتصالاً مستمراً بالعالم ، واتجاراً دائماً نحو المستقبل ، وتناهيها بفضى بنا إلى العدم ! وما دامت إحيائنا سيراً مستمراً نحو الموت ، فإنه لا بد لنا من أن نعالى على ذواتنا متجهين نحو ذلك « العدم » الذى قد جعل منه وجودنا لمفهوم وإذن فليس « العدم » (فى رأى هيدجر) مجرد مفهوم مقابل نفسه ! « الوجود » ، بل هو من مقومات « الوجود » نفسه باعتباره ملتصقاً بنسبج وجودنا الزمانى . وهكذا نرى أن الكلمة الأخيرة فى كل فلسفة هيدجر الأونطولوجية — على نحو ما عرضها فى كتابه « الوجود والزمان » — إنما هى نظرية « التعالى » أو « المفارقة » التى تجعل من الموجود البشرى بناءً معقداً من الممكنات ، فتدخل عليه طابعاً زمانياً أصيلاً ، وتصور لنا « وجوده » بصورة نافذة صغيرة نطل منها على البناء الأصلى للوجود العام .

لقد اختلف النقاد فى الحكم على قيمة كتاب « الوجود والزمان » ، فذهب قوم منهم إلى أنه كتاب ممتاز فى « الأنتروبولوجيا الفلسفية » ، بينما أدرجه غيرهم فى عداد الكتب الهامة التى حملت على ظهور « الفلسفة الوجودية » . وليس من شك عندنا فى أن كتاب هيدجر فى « الوجود والزمان » قد كان له أكبر الأثر على سارتر زعيم « الوجودية » الفرنسية ، فضلاً عن أنه قد تضمن

من الاتجاهات ما جعل مارتن بوبر M. Buber يفسح له مجالاً واسعاً في دراسته للأنتروبولوجيا الفلسفية المعاصرة . ولكن الحقيقة أن المشكلة الكبرى التي شغلت اهتمام هيدجر في هذا الكتاب لم تكن هي مشكلة الإنسان ، بل كانت مشكلة الكينونة أو الوجود من حيث هو وجود ولئن كان كتاب « الوجود والزمان » قد ارتطى على الكثير من التحليلات « الفنونولوجية » للوجود الإنساني ، إلا أن هيدجر لم يهتم بالإنسان من أجل الإنسان ، بل من أجل علاقته بالوجود العام . والواقع أن حديث هيدجر عن « الوجود » لم يكن حديثاً عن « موجود » ما بعينه ، حق ولا الموجود المطلق ، وإنما كان حديثاً عن « الوجود » من حيث هو فعل ، لا من حيث هو اسم ، أعني أنه قد انصب معظمه على فعل « الكينونة » . ولم يثر هيدجر سؤاله الميتافيزيقي : « ما الوجود ؟ » إلا لأنه كان مؤمناً سلفاً بأن في إمكان الوجود أن يكشف لنا ذاته ، أو أن يعلن لنا عن ذاته . ومثل هذا الكشف الأصلي للوجود ليس هو الشرط الجوهرى لكل علاقة يمكن أن تقوم بيننا وبينه بحسب ، وإنما هو التعبير الأوحى عن حقيقة الوجود أيضاً . والحقيقة — في نظر هيدجر — ليست شيئاً يضاف إلى الوجود من الخارج — بفعل الإنسان — وإنما هي حدث باطن في صميم الوجود نفسه . وليس الوجود الإنساني (من حيث هو مفارقة مستمرة وخروج عن الذات) سوى عملية تحقيق الحقيقة . ومعنى هذا أن علاقة الإنسان بالوجود إنما هي في حد ذاتها « أنتولوجيا » . وإذا كان الإنسان إنما هو في قلب المشكلة الفلسفية بمثابة المركز ، فذلك لأن هناك حقيقة ، ولأن هناك بالتالى فكراً . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الإنسان هو نور الحقيقة في ظلمات الكينونة .

حقاً إن الإنسان — من حيث هو موجود طبيعي — قد يبدو مجرد موجود ، لباقي الموجودات ولكنه — من حيث هو موجود بشري — موجود يفهم معنى الوجود ، لأن ثمة رابطة جوهرية تربطه بطبيعة الوجود العام . فالوجود البشرى — في نظر هيدجر — هو ذلك الوجود المتعالى (أو المفارق لذاته) الذى يكشف لنا عن حقيقة الوجود . وحينما يقرر صاحبه

« الوجود والزمان » أن الوجود هو ماهية الإنسان ، فإنه لا يعنى بذلك أن الإنسان ذاتية خالصة بل هو يعنى أنه انبثاق أو خروج عن الذات *ex - sistence* فالإنسان لا يقوم إلا خارج ذاته ، في قلب الوجود العام . والإنسان أيضاً هو الموجود الأواحد الذى يبدو وكأن الوجود العام قد اصطفاه أو دعاه ، ليسكون في مصيره نفسه ناطقاً باسمه !

وإذا كان كثير من الباحثين قد خلطوا بين قول هيدجر بأن « وجود الإنسان إنما هو ماهيته » ، وقول سارتر بأن « الوجود يسبق الماهية » ، فإن من واجبتنا أن نقيم تفرقة أساسية بين المقاتلين : لأن الأولى منهما تعنى أن الإنسان ليس في جوهره مجرد ذاتية محض ، بل هو خروج عن الذات ، في حين أن الثانية منها لا تشير إلا إلى عملية خلق الإنسان لذاته بمقتضى حريته . ولهذا فقد أعلن هيدجر أكثر من مرة أن فلسفته على النقيض تماماً من كل نزعة ذاتية ، كما أكد بكل قوة أنها لا تنطوي على أية نزعة عدمية (*Nihilism*) .
حقاً إن فكرة العدم — كما بين لنا هيدجر في موضع آخر — هي السبيل الأواحد الذى ينكشف لنا « الوجود » عن طريقه ، ولكن « العدم » ليس هو محور اهتمام الفلسفة الأونطولوجية التى قدمها لنا هيدجر في « الوجود والزمان » . وقد يتوهم البعض أن الكشف عن الوجود لا يقتضى منا سوى أن نأق بأنفسنا إلى عالم الأشياء باعتباره مستغرقاً للحقيقة أو متضمناً للواقع ، ولكن مثل هذا الهم لن يكون من شأه سوى أن يجعلنا نخسر ذواتنا ! وأما إذا عمدنا إلى تحليل وجودنا الحر ، المتناهي ، الزمانى ، فهناك لابد من أن ينكشف لنا الوجود نفسه . وأصالة فلسفة هيدجر إنما تنجلي في قوله بأن الإنسان هو « عمل » الوجود ، أو مستقره . فليس في فلسفة هيدجر مثالية أو واقعية ، وإنما هي جهد شاق من أجل الكشف عن طبيعة « الوجود » أو « الـ كينونة » من خلال ذلك الكائن الذى هو من الوجود وفي الوجود .
والحق أننا نرى جميع الكائنات الأخرى تتكفى بالخضوع لقانون الوجود ،

فتفتتح وفقاً لما في باطنها من نظام ، وتصبح ما هي بفضل ذلك القانون ، في حين أننا نرى الموجود البشرى — والموجود البشرى وحده — يحمل رسالة خاصة ، ويحقق — بخروجه عن ذاته — ضرباً من المصير (Schicksal) . فالإنسان هو الموجود الوحيد الذى يدخل التساؤل عن الوجود في صميم وجوده ، بحيث قد يحق لنا أن نقول إن مشكلة الوجود هي مشكلته الخاصة . ولكن الإنسان أيضاً هو « راعى الوجود » (على حد تعبير هيدجر) ، أو هو الموجود الذى يحيا من أجل حقيقة الوجود . وهذا هو السبب في أن هيدجر ينسب إلى الإنسان كرامة كبرى وامتيازاً خاصاً — بين كافة الموجودات — حتى لقد اعتبره « النور » الذى يكشف عن ماهية الوجود نفسه . . وقد رد هيدجر على الفلاسفة الذين اتهموه بالنزعة اللاإنسانية فقال إن النزعة الإنسانية الحققة إنما هي تلك التى تفهم إنسانية الإنسان فهما يقوم على أساس قربه إلى الوجود ، وانشغاله بالوجود ، وتحقيقه لوجوده الخارجى في صميم الوجود ، وكشفه عن حقيقة هذا الوجود من خلال تحقيقه لرسالة في الوجود . وليس من شك في أن هيدجر قد حاول في كتابه « الوجود والزمان » أن يعيد الفكر إلى أساسه وأصله ، وأن يعاود البحث في مشكلة الوجود ابتداء من النسج الأونطولوجى للموجود البشرى ، فاستطاع بذلك أن ينقل الإنسان من حالة الوجود اللا إنسانى الزائف ، إلى حالة الوجود الإنسانى الأصيل .

يبد أن هيدجر لم يواجه « مشكلة الوجود » في كتابه « الوجود والزمان » إلا من خلال الإنسان ، فلا بد للقارئ الذى يريد أن يقف على فلسفة هيدجر الأونطولوجية من الاطلاع على باقى كتبه ورسائله ، حتى يكون فكرة صحيحة عن نظرة هيدجر إلى الميتافيزيقا بصفة عامة ، وإلى مشكلة الوجود بصفة خاصة . وإذا كان بعض النقاد قد زعم أن هيدجر « وجل كتاب واحد » ، فربما كان في وسعنا أن نقول إن هذا الكتاب الواحد نفسه لا يفهم إلا في ضوء الرسائل العديدة التى أصدرها هيدجر فيما بعد ، وعلى رأسها بحثه المسمى باسم « الميتافيزيقا » ، وحديثه عن « النزعة الإنسانية » ، وكتابه الصغير عن

« ماهية الحقيقة » . والواقع أن شتى الاتهامات التي وجهت إلى هيدجر ، بما فيها عداؤه للنطق ، وانصرافه للماطفة ، وإنكاره للقيم ، ومناداته بنزعة عدمية هدامة ، ومخالفاته لكل نزعة إنسانية . . الخ . نقول إن كل هذه الاتهامات سرعان ما تتبدد أذراج الرياح ، بمجرد ما يسقط عليها المرء أضواء الدراسة الفاحصة المنصفة . وحسبنا مثلاً أن نعود إلى نظرية هيدجر في الحقيقة لكي ندرك اهتمامه بالفرغوس ، وعنايته بالفصوص إلى أعماق الفكر ، وحرصه البالغ على سبر أغوار اللغة البشرية ، واثقنا نجد في معظم كتابات هيدجر وأما كبيراً بتحليل الألفاظ ، واشتقاق الصيغ ، والبحث عن الحكمة الباطنة في اللغة ، إلا أن هذا الولع — في حد ذاته . إنما هو الدليل القاطع على إيمانه بالفكر ، وفهمه لعلاقة اللغة بالفكر ، إن لم نقل علاقتها بالوجود نفسه ، ولو كان لنا أن نبر عن فلسفة هيدجر بمبارتنا نحن ، لقلنا إن الوجود نفسه يفكر فينا وبنا ، أو هو يتعقل ذاته من خلال لغتنا نفسها : فليس التفكير مجرد تعبير يستدرج الفكرة إلى شبكة اللغة ، بل هو نطق بلسان حال الوجود ، أو هو — على الأصح — تعبير عن كلمة الوجود غير المنطوقة ! وهذا هو السبب في أن هيدجر يختم رسالته عن النزعة الإنسانية بقوله . « إنما اللغة لغة الوجود ، كما أن السحب محب السماء » ! ولا بد لنا من أن نتذكر — في خاتمة هذا العرض أن الفلسفة العظيمة ليست هي تلك التي تستطيع أن تقول كل شيء ، بل هي تلك التي تستطيع أن تقول شيئاً ! ومهما كان من أمر المآخذ العديدة التي أخذها خصوم هيدجر على كتابه « الوجود والزمان » ، فإن من المؤكد أن هيدجر قد استطاع أن يقول لنا شيئاً بل أشياء ! وكيف لمؤرخ الفلسفة المعاصرة أن يتجاهل أحاديث هيدجر في هذا المؤلف الضخم عن « الوجود في العالم » و « الزمانية » و « الوجود من أجل الموت » و « القلق » و « الهم » و « السقوط » و « التعالي » و « التاريخ » . الخ ؟ بل كيف لمؤرخ الفلسفة المعاصرة أن يتجاهل تأثير هيدجر على الفلسفة الوجودية بصفة عامة ، وعلى « وجودية » سارتر بصفة خاصة ؟

ولقد قدم هيدجر في الفصل الخامس من كتاب الوجود والزمان وهو
عن « الزمانية والتاريخية » عرضاً أو نطاقاً لوجيا — وجودياً لمشكلة التاريخ .
وفيما يلي الفقرة الأولى التي استهل بها هيدجر هذا الحديث :

إن كل جهود التحليل الوجودي إنما تهدف إلى غرض واحد : ألا وهو
البحث عن إجابة ممكنة على السؤال الخاص بمعنى الوجود من حيث هو
وجود . وما يتطلبه هذا السؤال إنما هو تحديد تلك الظاهرة التي
تكون هي الكيفية باقتيادنا إلى شيء يشبه الوجود ، ألا وهي ظاهرة فهم
الوجود . وقد رأينا أن هذه الظاهرة إنما تخص الوجود البشري ، من حيث
إنهاد خلقه في مقومات وجوده . وعلى ذلك فإنه لا بد لنا — بادی ذی بدء —
من أن نقوم بتأويل كينونة هذا الموجود تأويلاً يسمح لنا بالكشف عن
طابعه الأصلي ، لأننا عندئذ — وعندئذ فقط — نستطيع أن نتصور ظاهر
فهم الوجود التي يتطوى عليها هذا الموجود في صميم تكوينه الوجودي .
وهذه هي الدعامة الوحيدة التي يمكن أن يرتكز عليها السؤال الخاص بالوجود
(على نحو ما هو مفهوم أو متضمن في صميم كينونة ذلك الموجود) ، بل هذه
هي الدعامة الوحيدة التي تسمح لنا بأن نقيم تساؤلنا على أساس من الافتراضات
التي تتضمنها عملية « التفهم » .

وليس من شك في أننا قد أغفلنا الكثير من مقومات الوجود البشري .
ولكن ما دمنا قد أبرزنا طابع « الزمانية » بوصفه الشرط الأصلي لإمكانية
الهم *Sorge* ، فإنه ربما يكون في استطاعتنا أن نقول إننا قد وصلنا إلى
التأويل الذي ننشده ، ألا وهو ذلك التأويل الذي يسمح لنا بأن نضع أيدنا
على الوجود البشري في صميم أصله وقد انكشفت لنا تلك « الزمانية » حينئذ
كنا بصدد البحث عما في الوجود البشري من مقدرة أصيلة على « تكوين كل
موجود » . ثم تأيد تفسيرنا الزماني لهم حينئذ أمكننا أن نبين كيف أن زمانية
الموجود في العالم إنما هي بمثابة مظهر للانفعال بهذا العالم وقد كشف لنا تحليلنا
للك القدرة الأصيلة على تكوين كل موحد ، عن ذلك الارتباط الثلاثي

— المرتكز أصلاً على المم والقائم على ضرب من المساواة الأصلية — بين الموت ، والإيم ، والضمير Gawissen . وهنا قد يحق لنا أن نتساءل أليس في الإمكان ، عن طريق فهمنا لمشروع الوجود الحقيقي الأصيل ، أن ندرك « الوجود البشرى » على مستوى أكثر أصالة ؟ .

(وهيدير يلاحظ هنا أنه قد اقتصر حتى الآن على دراسة « الوجود من أجل الموت » ، في حين أن الموت ليس إلا الحد النهائي لهذا الوجود الذى يكون كلا موحداً . ولهذا نراه يعود فيقول) :

« إن الموت ليس إلا واحداً من حدين : لأنه ذلك الحد الذى يحصر الوجود البشرى في نطاقه الخاص . وأما الحد الآخر فهو « البداية » أو « المولد » . وما يمثل « الكل » الذى نحن بصدد البحث عنه إنما هو الوجود القائم بين الولادة والموت . وتبعاً لذلك فإنه على الرغم من أن تحليلنا قد اتجه نحو تلك الكينونة التى توجد على صورة كل ، وعلى الرغم من أنه قد اهتم بتقديم تفسير صحيح للوجود الأصيل والوجود الزائف من أجل الموت ، إلا أنه قد بق مع ذلك تحليلاً من طرف واحد . وآية ذلك أننا قد اقتصرنا فى دراستنا للوجود البشرى على النظر إليه بوصفه كينونة تتجه نحو الامام ، غلفة وراء ظهرها كل ما قد كان . ومن هنا فإننا لم نفعل « الوجود من أجل البداية » فحسب ، بل قد أغفلنا أيضاً امتداد الوجود البشرى من حيث إنه كينونة تمتد من المولد إلى الوفاة . فما ضربنا صفحاً عنه حتى الآن إنما هو « استمرار الحياة » الذى يسمح للوجود البشرى دائماً أبداً بأن يتخذ هذا الأسلوب أو ذاك ، فى حين أن تحليلنا إنما ينصب على الوجود من حيث هو يمثل كلا موحداً .

* * *

ولكن ، أى أمر قد يبدو فى الظاهر أكثر بساطة من وصف عملية « استمرار الحياة » ابتداء من الولادة حتى الموت ؟ أليس من الواضح أن هذا الاستمرار إنما ينحصر فى عملية تتابع « الحالات المعاشة » فى صميم الزمان ؟ .. فلنحاول إذن أن ننفذ إلى باطن هذه الخاصية التى تتسم بها ظاهرة استمرار

الحياة ، لكي نتعمق دلالتها الأونطولوجية وهنا سرعان ما تتكشف لنا ظاهرة هامة جذرية بالملاحظة ، وتلك هي أنه ليس في هذا النتائج المستمر للحالات المعاشة أى عنصر واقعى أصيل ، اللهم إلا تلك الحالة المعاشة الراهنة ، أعنى الحالة الفردية القائمة فى كل لحظة على حدة . وأما الحالات المعاشة Erlebnisse الماضية أو المستقبلية فهى لم تعد «واقعية» أو هى لم تصبح بعد كذلك وأما المدة الزمانية التى تجد الذات نفسها قائمة فيها (بين هذين الحدين) فإنها تضطرها إلى الانتقال من «الآن» إلى «الآخر» عبر سلسلة طويلة من الآثات ، وكان زمانها مكون من مجموعة من «الآثات» أو اللحظات الراهنة . وهذا هو السبب فى أننا نقول عادة إن الوجود البشرى وجود «زمانى» . ولكن الذات تظل محتفظة — عبر هذا التغير المستمر للحالات المعاشة — بضرب من «الهوية» .

[ثم يمضى هيدجر فى مناقشة التفسيرات المختلفة لظاهرة «هوية الذات» إلى أن يقول] «إن المشكلة الخاصة باستمرار الوجود البشرى إنما هى المشكلة الأونطولوجية الخاصة بتاريخية هذا الوجود . وإذا نجحنا فى استخلاص هذا البناء التاريخى ، والكشف عن الشروط الزمانية الوجودية التى تجعله ممكناً ، فسيتكون فى وسعنا عندئذ أن نصل إلى ضرب من الفهم الأونطولوجى للتاريخية "Geentlichkeit" («الوجود والزمان» الفصل الخامس ، الفقرة رقم ٧٢) .

كارل يسبرز

(١٨٨٣ - ١٩٦٩)

من « الوجود الفردى » إلى « الوحدة التاريخية » . . .

قد يكون كارل يسبرز في الطليعة بين فلاسفة الوجودية المعاصرين ، وإن كان هو نفسه لا يرحب كثيراً بهذه التسمية ، اعتقاداً منه بأن سارتر وحده هو الذى ارتضى لنفسه هذا الاسم . وعلى الرغم من أن يسبرز قد قدم لنا مذهباً فلسفياً لا يخلو من تشابه مع بعض النزعات الميتافيزيقية الحديثة ، إلا أنه قد أثار أن يضع مذهب تحت عنوان « فلسفة الوجود » ExistenzPhilosophie بدلاً من أن يدرجه في عداد مذاهب « الوجودية » Existentialism . وليس من شك في أن كلا من يسبرز وسارتر قد وقع تحت تأثير أبى الوجودية الحديثة : كيركجارد ، ولكن من المؤكد أن أحداً لم ينجح في استخدام مفاهيم كيركجارد قدر ما نجح يسبرز في هذا المضمار . وعلى حين أن بعض مؤرخى الفلسفة الوجودية قد درجوا على تقديم اسم سارتر على اسم يسبرز ، فإن من واجبنا أن نعطي للفيلسوف الألماني الكبير مركز الصدارة ، خصوصاً وأنه كان أسبق من زميله الفرنسى إلى تقديم فلسفة « وجودية » بكل معانى الكلمة . والظاهر أن النجاح الأدبي الذى أحرزه سارتر — كما لاحظ يسبرز نفسه — هو الذى جعل البعض يعد غيره من فلاسفة الوجود مجرد أتباع له ، وكان الفيلسوف الفرنسى هو رائد الحركة الوجودية بأسرها : ويسبرز يروى لنا أنه اطلع يوماً — في إحدى الصحف الأمريكية — على صورة توضيحية لما اعتاد الناس تسميته باسم « الوجودية » ، فوجد أن الرسام قد وضع في المراكز صورة ضخمة لسارتر ، وقد علت فيه ابتسامة الرضا ، وإن جانبه صور أخرى صغيرة لأربعة أقران ثانوية قد أحاطت به من جميع الجهات ، ألا وهى صور يسكال ، وكيركجارد ، ونيقشه ، ويسبرز . ويعجب فيلسوفنا كيف تقلب للقيم على هذا النحو ، ولكنه لا يكاد يصدق في الوقت نفسه أن تكون

صورته قد وضعت على قدم المساواة مع رجال عظماء لا يملك المرء سوى أن
ينحني لهم احتراماً وإجلالاً^(١) وليس من الغرابة في شيء أن يحيل الناس
كل شيء (حتى الفلسفة نفسها) إلى مجرد دمية يتلاعبون بها كيفما شاءوا، وإنما
الغريب أن يقع بعض مؤرخي الفلسفة ضحية لأمثال هذه الألاعيب! وقد
تكون هناك بعض عناصر مشتركة بين فلاسفة من أمثال هيدجر، وإسبرز،
وسارتر، وجبريل مارسل (وغيرهم)، ولكن من المؤكد أنه بين هؤلاء
الفلاسفة من الاختلاف في وجهات النظر أكثر مما بينهم من اتفاق. وقد
سبق لنا أن حاولنا في كتيب صغير أصدرناه منذ أكثر من عشر سنوات أن
نحصر السمات المشتركة التي تجمع بين شتى أنصار «الفلسفة الوجودية»،
ولكن التطور الفلسفي الذي طرأ هذه الحركة في السنوات الأخيرة قد أظهرنا
على ضرورة إبراز العناصر الأصلية لدى كل ممثل من ممثلي هذه الحركة، بدلا
من الاختصار على تأكيد أوجه الاتفاق بين أمثال هؤلاء المفكرين المختلفين.
واليوم نرانا في حاجة إلى معاودة الكتابة عن كارل إسبرز من أجل الكشف
عن أصالة هذا الأفلاطوني المحدث، الذي جمع في فلسفته بين كل من كيركجارد
ونيتشه، وإن كان مذهبه المبتايفز في العام قد بقي مرسوماً بطابع كانطى واضح،
لم يستطع هو نفسه أن ينكر أهميته في كل مراحل تطوره الفلسفي.

سيرة إسبرز وإنتاجه الفكري

ولد كارل إسبرز عام ١٨٨٣ بمدينة أولدنبورج بألمانيا، واهتم في صباه
بدراسة القانون، ثم الطب، ولكنه لم يلبث أن تحول إلى دراسة علم النفس
ومارطق العلاج النفسي، ثم اشتغل حقبة طويلة من الزمن طبيباً نفسانياً
بإحدى العيادات النفسية المشهورة بمدينة هيدلبرج. وفي عام ١٩١٣ ظهر له
مجلد ضمن بعنوان: «علم النفس المرضى العام»، أصبح فيما بعد مرجعاً هاماً
للشغليين بأمثال هذه الدراسات. وبعد مرور ثلاث سنوات على ظهور هذا

(1) W. Burnett: "This is My Philosophy", Allen & Unwin.
London, 1959, Karl Jaspers, p. 199. (Ch. XI.)

الكتاب ، استطاع كارل إسپرز أن يظفر بمنصب أستاذ علم النفس بجامعة هيدلبرج . وفي عام ١٩١٩ أخرج فيلسوفنا أول كتاب من نوعه في دراسة « سيكولوجية النظرات الكونية العامة » ، كان بمثابة نقطة ابتداء جديدة في التحول إلى الفلسفة . وقد فطن إسپرز في هذا المجلد إلى أهمية الفيلسوف الدنمركي كبير بكارد ، فأشار إلى الكثير من آرائه في وقت كان فيه أبو الوجودية الحديثة ما يزال مجهولاً .

ثم جاء عام ١٩٣٦ فكان نقطة تحول حاسم في حياة إسپرز ، إذ انقلب عالم النفس فيلسوفاً واستطاع أن يحصل على كرسي الفلسفة بجامعة هيدلبرج . وقد ظل إسپرز يشغل هذا المنصب ، إلى أن أفضاه الحكم النازي عن التدريس بالجامعة عام ١٩٣٧ . وبينما قبل فيلسوف مثل هيدجر التعاون مع المحكام النازيين ، نجد أن إسپرز قد رفض منذ البداية التنازل عن حريته الفكرية من أجل التكلم باسم طائفة من السياسيين الفاشيين . ولم يعد فيلسوفنا إلى منصبه الجامعي إلا بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية ، فعين مديراً للجامعة سنة ١٩٤٤ ، ثم تحول إلى سويسرا وشغل منصب أستاذ الفلسفة بجامعة بال عام ١٩٤٨ . وما يزال كارل إسپرز بواصل نشاطه الفكري ، على الرغم من أنه قد بلغ الآن حوالى الخامسة والثمانين من عمره . . .

وربما كان كارل إسپرز من أغزر الفلاسفة الألمان المعاصرين إنتاجاً: فقد ظهر له حتى الآن ما يزيد عن ثلاثين مؤلفاً في تاريخ الفلسفة ، وما بعد الطبيعة ، والمنطق ، وفلسفة التاريخ ، والفلسفة السياسية . . . إلخ . ولعل أروع ما كتبه شيخ الفلاسفة الألمان كتابه الضخم المسمى باسم « فلسفة » ، وقد صدرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٣٢ ، في ثلاثة مجلدات مستقلة^(١) . ويظهر في هذا الكتاب تأثر إسپرز بكل من أفلوطين ، وبرونو ، واسبينوزا ، وشلنج ، وإن كان من الواضح أن لسكل من كبير بكارد ونيشه المنزلة الكبرى في كل فلسفة

(١) وهناك طبعة ثانية لهذا الكتاب ظهرت في برلين عام ١٩٤٨ (وهي أيضا في ثلاثة أجزاء) .

يسبرز ، فضلاً عن اعترافه هو نفسه بأنه مدين لكافط بالجانب الأكبر من تفكيره . وأما كتبه الفلسفية الأخرى ، فلعل من أهمها : «ديكارث والفلسفة» ، و «نيتشه والمسيحية» ، و «نيتشه» ، ثم «المدخل إلى الفلسفة» ، و «الإيمان الفلسفي» ، و «أصول التاريخ وغاياته» ، و «الروح الأوروبية» ، و «الإنسانية الجديدة : شروطها وإمكانياتها» ، و «الشعور بالإثم عند الألمان» . . . الخ . وقد ترجم عدد غير قليل من هذه المؤلفات إلى اللغتين الفرنسية والإنجليزية ، كما ظهرت بعض الترجمات العربية لكتاب أو كتابين من هذه الكتب . وقد أصدر يسبرز منذ مدة غير بعيدة عملاً فلسفياً ضخماً بعنوان «المنطق الفلسفي» ، ظهر الجزء الأول منه في نحو ١١٠٣ صفحات ، وكله يدور حول مشكلة الحقيقة . والملاحظ في كل هذه المؤلفات أن فيلسوفنا يميل إلى الوضوح والبساطة (نسبياً) ، خصوصاً وأنه لا ينحت ألفاظاً جديدة على طريقة غيره من فلاسفة الوجودية ، فضلاً عن أنه لا يتجاهل تراث الإنسانية الفاسقي ، بل يعتمد — على العكس — إلى استبقاء الكثير من المعاني الفلسفية الأساسية التي انطوت عليها «الفلسفة الخالدة» .

الروح العامة لفلسفة يسبرز

إذا كان الكثير من «فلاسفة الوجود» قد حملوا على «العلم» ، ورفضوا كل «معرفة عليية» ، فإن كارل يسبرز يفسح مجالاً كبيراً للعلوم ، ويكرس الصفحات الطويلة لتفسير «النظرية» التي يقوم عليها كل علم . وإذا كان القرن العشرون قد شهد حملات عديدة شنها الفلاسفة على «العلم» ، فإن يسبرز يعترف منذ البداية بقيمة العلم ، ويشيد بفائدة «المعرفة العليية» . والواقع أن في استطاعة الإنسان عن طريق «العلم» و «الفلسفة معاً» ، أن يحول مجرى «الحبرة» . إلى نسق عقلي منظم ، يكون من شأنه أن يجعل من «العلم» حقيقة ذات معنى أو دلالة . ولكن ، على حين يمدنا العلم بالمعرفة ، نجد الفلسفة تهتم أولاً وقبل كل شيء بمحدود المعرفة . فالفيلسوف اعتراف بالتواضع العميق الذي

تفرضه علينا حدود المعرفة العلية الممكنة ، وبالتالي تفتح كامل للذهن أمام آفاق ذلك المجهول الذى يمتد فيما وراء كل معرفة موضوعية . حقا إن على الفيلسوف أن يفيد من المعارف الموضوعية التى يمد بها العلم ، كما أن من واجبه أن يحذو حذو العالم فى اجتناب الأخطاء الناجمة عن التعمد والتهور والتعيز ، واسكن الفلسفة نفسها لا يمكن أن تستحيل إلى مجرد صورة من صور المعرفة الموضوعية ، وبينما يهتم العلم بدراسة الظواهر الموضوعية عن طريق الذهن (أو « الفهم ») ، للوصول إلى المعرفة العلية ، نجد أن الفيلسوف يحاول تجاوز هذا البعد الموضوعى ، عن طريق العقل ، بغية الوصول إلى ما وراء السطح الظاهرى للأشياء . وربما كان من بعض مهام الفيلسوف فى عصرنا الحاضر ، العمل على توضيح علاقة العلم بالفلسفة ، والاهتمام بإلقاء المزيد من الضوء على شتى أساليب التفكير والفهم . وهنا يفرق إسبوز بين الفهم والعقل (على طريقة كانط) ، فيقول إن « العقل » ليس مجرد تفكير موضوعى واضح بسيط ، بل هو إدراك للبادئ العقلية الكلية (ens rationis) من جهة ، وكشف عما فى الوجود من عناصر لا عقلية من جهة أخرى . فليس من شأن العقل أن يسمى نحو الوحدة ، والظام ، والقانون ، والكل ، لحسب ، بل إن من شأنه أيضاً أن يصطدم باللامعقول ، محاولا الكشف عن دلالاته الوجودية — ومعنى هذا أنه لا بد للفيلسوف من أن يواجه « اللامعقول » ، عالمياً تمام العلم أنه هيات للعقل أن يقوم بدون تقيضه . وأما هذا التقيض الذى لا سبيل إلى قهره أو تصفيته أو التغلب عليه ، فهو تلك الحقيقة المستقلة التى قد تلمست بصميم وجودنا ، والتى هى الشرط الاساسى لكل تفلسف . وحين يتحدث إسبوز فى بعض كنبه عن « العقل والوجود » ، فإنه يعنى بهما حقيقتين متعانتين لا انفصام لهما ، ولا بد للواحدة منهما من أن تخفى باختفاء الأخرى . وآية ذلك أن العقل بدون الوجود حقيقة فارغة جوفاء لا نفعى فى النهاية إلا إلى نزعة عقلية غاوية ، فى حين أن الوجود Existenz بدون العقل مجرد دافع أروج أعمى أو مجرد سعى عابث غير معقول . وتبعاً لذلك فإن العقل والوجود صديقان أكثر مما عدوان ، خصوصاً وأن من شأن

الواحد منهما أن يحدد الآخر ، فضلاً عن أن من شأن الواحد منهما أن يطور الآخر ، وبذلك يتمكن الاثنان في النهاية من بلوغ حالة مودوجة من الوضوح العقل والواقعية الوجودية . ولكن حديث إسبرز هنا عن العقل والوجود ، إنما هو في الحقيقة تبصير عن ذلك التوتر الحاد بين القطب الأبولوني والقطب الديونيسي ، أو بين « المبدأ البنائي » و « المبدأ الدينامي » ، وكان إسبرز قد فطن إلى أنه لا قيام للفلسفة إلا فوق دعامة من الاستقطاب الأليم بين الفكر والوجود ، أو كما هو قد تحقق من أنه لا بد للفيلسوف الوجودي من أن يتلظى بنيران الالامعقول . ولو كان لما أن نستخدم تبصيراً طالما جرى على قلم إسبرز نفسه ، لكان في وسعنا أن نقول إن بين العقل والوجود « صراعاً ودياً » لا سبيل إلى القضاء عليه أو التخلص منه . ولا بد — فيما يقول إسبرز نفسه — من استبقاء الوجود — مهما كان من غرضه وتناقضه — لأن هذا الصراع الدامي بين الفكر والوجود هو ما يكون صميم الحياة البشرية نفسها .

وإذا كان الفلاسفة الطبيعيون يحمين على ضرورة التزام حدود المناهج الموضوعية ، فإن كارل إسبرز يقرر أن في هذا الموقف إنكاراً لكل فلسفة . والواقع أن مهمة الفلسفة تنحصر أولاً وقبل كل شيء في إظهارنا على أن الانسان سؤال مستمر بالنسبة إلى ذاته ، وأن وجوده لا يمكن أن يكون مجرد « موضوع » . وعنباً يحاول أنصار النزعة الطبيعية أن يحصروا الانسان في نطاق أبعاده الجسمية ، والبيولوجية ، والتاريخية : فإن الانسان مع ذلك لابد من أن يظل « ذاتاً » فريدة في نوعها . ومعنى هذا أن الوجود البشري هو شيء أكثر من تلك « الظواهر التجريبية » التي قد يستطيع العالم معرفتها عن طريق المناهج الموضوعية . وحين يتحدث كارل إسبرز عن الانسان ، فإنه يريدنا على أن نتخطى كل معرفة موضوعية ، لكي نمضي نحو الأساس الأول أو الحقيقة الأصلية التي تنبع منها أفكاره وأفاماله معاً . وليست هذه الحقيقة الأصلية سوى تلك الحرية الوجودية التي تغلت بطبيعتها من كل معرفة موضوعية . وعلى حين أن كل العلوم الانسانية تقوم على إنكار الحرية ، وإرجاع الوجود البشري إلى مجموعة من المفاهيم اللاشخصية ، نجد كارل إسبرز يقرر أنه لا سبيل

إلى فهم الإنسان إلا عن طريق الشعور المباشر بالمسئولية الذاتية التي تقع على عاتق كل موجود فردي . وإذن ، فإن الفلسفة — في رأى يسبرز — مرتبطة ارتباطاً أساسياً بهذا الفهم الوجودي للإنسان ، على اعتبار أن الإنسان ليس مجموعة من القوى النفسية ، أو وحدة إحصائية تعمل عملها من خلال بعض العوامل الاجتماعية والحضارية ، بل هو أولاً وبالذات حرية وجودية تخرج عن كل إطار موضوعي صارم !

صحيح أن الكثيرين قد أصبحوا يتوهمون أنه لم يعد للفلسفة اليوم أى موضع في عالمنا الصناعي الحاضر ، وأن التأملات الفلسفية قد أصبحت وقفاً على جماعات من المفكرين المنزولين الذين تختلف بهم ركب الحضارة ، ولكن الفلسفة مع ذلك لا بد من أن تقوم بمجرد ما يشعر الإنسان بوجوده من خلال التفكير ، حتى لو ظن في نفسه أنه بعيد كل البعد عن النفاسف ! وعالم اليوم أحوج ما يكون إلى الفلسفة ، لأنه لا بد لإنسان هذا العالم من الشعور بمسئوليته كإنسان . والفلسفة — على النقيض من أية معرفة كلية موعومة — تدرك أن المهمة التي تقع على عاتقها اليوم هي العمل على إيقاظ ملكة التفكير المستقل لدى الفرد ، وبالتالي السعي نحو تأكيد استقلال الفرد في وجه شتى النزعات الاستبدادية والجماعية المتطرفة التي تهدف إلى القضاء على كل تفكير مستقل وكل شعور فردي . فلا بد للفلسفة من أن تذكر كل فرد منا بأن في إمكانه أن يكون عين ذاته ، وأنه يكف عن أن يكون إنساناً في اللحظة التي يدخل فيها عن أصالته الفردية . وليس أيسر على الفلسفة — بطبيعة الحال — من أن تتخلى عن رسالتها — خصوصاً في عصور النكبات والأزمات — لكي تستحيل عقيدة ، أو أيديولوجيا ، أو معرفة نسقية مغالقة ، ولكنها عندئذ تفكر لنفسها وتقتطع ذاتها من تاريخ الإنسانية . وأما إذا أردنا لإنسان العصر الحاضر أن يظل محفظاً باستقلاله الروحي وحرية تفكيره ، فلا بد لنا من أن نعي كل قوائنا الروحية من أجل مناهضة تلك « اللافلسفة » التي راحت تختفي في الكثير من المجتمعات المعاصرة كل وجود فردي وكل حرية فكرية^(١) .

(١) - The Task of Philosophy in Our Day - by Karl Jaspers ,
in "This Is My Philosophy" , edited by W. Burnett , pp.
190 — 199 .

« الأونطولوجيا » وضرب الوجود عند يسبرز

إذا كان يسبرز قد رفض الأونطولوجيا التقليدية ، فإن موقفه الفلسفي — مع ذلك — موقف أونطولوجي وميتافيزيقي . وربما كان في وسطنا من هذه الناحية أن تقرب فلسفة يسبرز من فلسفة هيدجر ، فقول إن الفلسفة عند كل منهما هي بطبيعتها « ميتافيزيقا » نظراً لأنها تثير أولاً وقبل كل شيء مشكلة الكينونة أو الوجود العام . ولكن « الوجود » — على العكس مما يتوهم الفلاسفة في كثير من الأحيان — ليس مجرد « معطى » من المعطيات ، بل ربما كان من الحق — فيما يقول يسبرز — أن نتصور أن « الوجود هو هذا الذي يستطيع كل منا معرفته . وهنا يمتق يسبرز قضيتين أساسيتين من القضايا الكانطية فيقول مع زعيم الفلسفة النقدية (الذي يعتبره بمثابة فيلسوف الفلاسفة ، أو الفيلسوف بالذات) إنه ليس ثمة موضوع بدون ذات ، على اعتبار أن كل ما هو « موضوعي » ، محدد من قبل الوعي بصفة عامة ، وأن الوجود الموضوعي : Dasein هو دائماً مجرد « ظاهر » أو « مظهر » ، كما يقرر في الوقت نفسه أن « الكل » لا يمثل مطلقاً في مجال شعورنا ، بل إن « العالم » و « النفس » و « الله » هي مجرد « أفكار » لا قيام لها إلا في « العقل » . ومعنى هذا أن يسبرز يأخذ عن كانط مسألة الوعي من جهة ، كما يأخذ عنه مذهبه في « الأفكار » من جهة أخرى . وهو يطلق على « العالم » و « النفس » و « الله » اسم « الشواغل » Umgreifende الثلاثة ، كما يقرر أن كل ما نعرفه لا يقبل المعرفة بالنسبة إلينا ، اللهم إلا في حدود « أفق » من الآفاق . وما يضم تحته جميع الآفاق إنما هو الحقيقة الكلية المستعلقة أو الشامل المجهول ، وهو يشمل أولاً « العالم » بوصفه « شاملاً » ، ثم « الذات » بوصفها « شاملاً » ، وأخيراً « الله » أو « المبدأ العلوي » بوصفه « الشامل الكلي » . ويسبرز يضيف إلى هاتين السمتين الأساسيتين اللتين استمدهما من كانط ، خبرة وجودية قد تكون بمثابة النواة الأصلية لكل تفكيره ، ألا وهي شعوره الحاد بأن الوجود حقيقة هشة قابلة للتحطيم

في كل لحظة ، وإحساسه العام بأن الفشل يكاد يكون هو الكلمة الأخيرة في قصة كل موجود ؟ فالعالم — من حيث هو كذلك — لا يزيد في رأى يسبرز عن كونه تصدعاً مستعراً ، دون أن يكون فيه موضع لآى تماسك حقيقى . والوجود الإنسانى لا يصل مطلقاً إلى حالة التحقق والاكمال ، لأن الإنسان نفسه مجرد موجود تاريخى يحيا في دنيا للممكنات . وأما الواقعية الحقيقية للوجود فإنها لا تكاد تكف عن التراجع ، إلى أن يقدر لها التحديد أو الثبات في صمم الحقيقة المتعالية أو المبدأ الإلهى . ولكن « الحقيقة المتعالية » بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرد « معطى » من « المعطيات » للموضوعية . وهى لا تصبح واقعية بالنسبة إلينا اللهم إلا حين تتحقق القطعية بيننا وبين الوجود (بمعناه العرضى الزمانى) . وهكذا نرى أن فشل كل شيء (بما في ذلك عملية البحث نفسها) هو وحده الذى يمكن أن يوصلنا إلى « الكينونة » أو « الوجود العام » .

وحيثما يحدث يسبرز عن « الوجود » أو « الكينونة » ، فإنه يعنى بها دلالات ثلاثاً ، أولها الموجود بمعنى الكينونة الموضوعية أو الواقعية التجريبية Dasein ، وثانيها هو الوجود بمعنى « الكينونة من أجل الذات » (Fursichselbstsein) ، وهذا النوع من الوجود يختلف اختلافاً جذرياً عن وجود الأشياء ، ولهذا يطلق عليه يسبرز اللفظ الألمانى Existenz ، وأخيراً الوجود بمعنى « الكينونة في الذات » (Ansichseiend) ، وهذا النوع من الوجود غير قابل للإدراك من جانب الذات ولا من جانب أى موجود آخر ، ويسبرز يطلق عليه اسم « الحقيقة المتعالية » أو « المبدأ العلى » . ولكن هذه الضروب الثلاثة من الوجود ليست سوى أقطاب ثلاثة للكينونة أو الوجود العام الذى أأ موجود فيه . ومهما يكن نوع « الوجود » الذى قد اتخذ منه نقطة انطلاق ، فإننى لن أستطيع مطلقاً أن أقبض على « الوجود » ككل . ولعل هذا هو السبب في أنه لا بد للفلسفة باستمرار من أن تضى في عملية التجاوز أو المفارقة ، دون أن تتمكن يوماً من الوصول إلى « المطلق » .

ولا بد لهذه العملية من أن تتحقق عبر أبعاد ثلاثة : فلا بد للفيلسوف أولاً من أن يضطلع بمهمة الاهتمام إلى التوجيه الصحيح في نطاق العالم نفسه ، ثم لا بد له ثانياً من العمل على إلقاء الكثير من الضوء على الوجود الذائق ، ولا بد له أخيراً من الوصول إلى البعد الميتافيزيقي بمعناه الدقيق . والمهمة الأولى تكاد تنحصر في انتزاع العالم من تماسكه الموضوعي ، وانفلاقه على نفسه ، من أجل الوصول إلى « حدود » لن يكون في الإمكان بعد ذلك تخطيها ، في حين تتمثل العملية الثانية في الانطلاق من « الذات » بوصفها « وجوداً » تجريدياً « Dasein » هو موضوع دراسة علم النفس ، من أجل تجاوز هذا الوجود الموضوعي ، والوصول في خاتمة المطاف إلى الذات النوعية بوصفها وجوداً ذاتياً حقيقياً : Existenz . وأخيراً تهيم العملية الميتافيزيقية فتكون بمثابة فعل من أفعال « تعالى » الذي تقوم به الذات حين تتجاوز الوجود الموضوعي من أجل العودة إلى ذاتها ، والتساي بنفسها من خلال هذا « تعالى » نفسه . وواضح من هذه الأبعاد الثلاثة أن يسبرز حريص على تجاوز التعارض القائم بين الذات والموضوع ، من أجل الاهتمام إلى « الوجود » الحقيقي . وقد لا يكون في وسع « العقل » القيام بهذا البحث الأنطولوجي . فلا بد للفيلسوف من التخل عن التصورات أو المفاهيم ، من أجل اصطناع بعض الألفاظ أو الكلمات التي قد لا تنطوي على معان أو دلالات . وهناك تكون « الكلمات » مجرد « مؤشرات » تشير إلى الاتجاه الذي لا بد من اتخاذه ، دون أن يكون في وسعنا تحديد هذا الاتجاه بطريقة تصورية دقيقة .

نظرية يسبرز في « الوجود الذاتي »

إذا كانت اللغة الأسطورية قد دأبت على الحديث عن « النفس » ، فإن يسبرز يرى أنه ليس في وسع اللغة الفلسفية سوى أن تتحدث عن « الوجود الذاتي » . والحق أن ما نسميه باسم « الذات » إنما هو ذلك الموجود الذائق الذي يواجه الوجود العام ككل . والذات لا توصف بأنها موجودة ، بل هي

يمكن أن توجد ، ولا بد لها من أن توجد . وأنا أصبح « وجوداً ذاتياً » حين أكف عن أن أكون مجرد « موضوع » بالنسبة إلى ذاتي . فالوجود الذاتي هو بمثابة تفتح في صميم وجود العالم ، ومن ثم فإنه يمكن أولاً وقبل كل شيء في النشاط أو الفاعلية التي يضطلع بها الإنسان . وهذا التفتح البشري إنما يتجلى بصفة خاصة من خلال « المواقف الحاضرة » التي تصطدم بها الذات (مثل الموت ، والألم ، والصراع ، والإثم) ، كما يبدو أيضاً من خلال الوعى التاريخي ، والحرية ، والتواصل بين الذوات . وحين يحاول الفكر الفلسفي أن يقوم بمهمة إلقاء بعض الأضواء على الوجود الذاتي ، فإنه سرعان ما يتحقق من أن الوجود ليس بموضوع وأنه ليس في وسعي — بالتالي — أن أقول عن ذاتي ما أنا في الحقيقة إياه . ومعنى هذا أنه ليس في وسع الفكر التوضيحي مطلقاً أن يقبض على الحقيقة الوجودية أو أن يدرك صميم الذات الفعلية ، لأن هذه الذات « لا تكون إلا في صميم النشاط الفعال الذي تحقق بمقتضاه كل وجودها . ونحن حين نتحدث عن الذات فإننا لا نعني بها شيئاً جامداً أو حقيقة صلبة ، بل نحن نعني بها ذلك الوجود الزماني الذي لا بد من أن يتخذ طابعاً تاريخياً . وتبعاً لذلك فإن فعل « الكينونة » لا يعنى — بالنسبة إلى الذات — سوى فعل « التصميم » ، ما دام وجود الذات هو ذلك الوجود الحر الذي لا بد له من أن يتحقق عبر الزمان . وليست العلاقات بين الذوات علاقات تبادل ، بل هي علاقات تواصل . فما يسميه إسبرز باللفظ الألماني Existenz إنما هو تلك الفاعلية البشرية الزمانية التاريخية الحرة ، أعنى ذلك الوجود النوعي الخاص الذي لا يمكن أن يقال عنه إنه « موضوعي » ، أو إنه « قابل للقياس » ، أو إنه « قابل للتجريب » ، أو إنه « قابل للتطبيق » . ومن هنا ، فإن إسبرز يعرف لنا الوجود الذاتي (أو وجود الإثنية) بقوله : « إنه ما لا يصبح مطلقاً موضوعاً ، وما هو الأصل في فكري وفعل ، وما أستطيع أن أتحدث عنه بألفاظ لا تعنى شيئاً ؛ أو إن شئت فقل إنه ما لا علاقة له إلا بهذاته ، وبالتالي بحقيقته المتعالية Transcendence » .

يبد أنه قد يكون من الخطأ البائع أن نحاول إدراك « الوجود البشرى » بوصفه مجرد « ذاتية » ، على حين أنه يمثل في الواقع تصدعاً في داخل دائرة الكينونة التي تتألف من الموضوع والذات . ومعنى هذا أن الوجود البشرى هو فيما وراء كل تفرقة من هذا القبيل ، خصوصاً وأن الفلسفة تضع كلا من الذاتية والموضوعية موضع التساؤل . فالوجود البشرى يتجه نحو الموضوعى ، كما يتجه نحو « الذاتى » ، ولكنه لا يتضح لنا كحقيقة وجودية إلا من خلال إبعاده الثلاثة الرئيسية ، ألا وهى التاريخية والحرية والتواصل . وإذا كان ديكارت قد تروم أن كل وجود الذات ينحصر في فعل التفكير ، فإن إسبرز يقرر — على العكس من ذلك — أن كل وجود الذات منحصراً في فاعلية التحقق التى تتم عبر التاريخ ، داخل نطاق عالم مشترك قوامه التواصل . ولهذا يستبدل إسبرز بعبارة ديكارت المعروفة : « أنا أفكر فأنا إذن موجود » ، مقالة جديدة يقرر فيها : « أنا أختار فأنا إذن موجود » . وعلى حين كان ديكارت يعتبر الذات مجرد « شئ مفكر » ، نجد أن إسبرز يحيل الذات إلى قدرة على الاختيار . صحيح أن الإنسان يخضع لسلسلة من العلل والمعلولات ، ولكنه مع ذلك ليس مجرد « حرمة من الآثار العلية » . ومعنى هذا أن فى وسع الإنسان — على الأقل عن طريق الفكر — أن « ينشئ » أية عملية جسمية أو ذهنية تحدث فى نفسه ، مؤكداً أن « وجوده » شئ أكثر من كل هذا ! وحتى حين ينسج الإنسان فى أن يحقق لنفسه حياة حيوانية خالصة ، وذلك بأن يتنازل تماماً عن كل حرية ، متغلباً فى الوقت نفسه عن كل مسئولية — فإنه فى هذه الحالة نفسها يثبت أنه ليس مجرد موجود « حيوانى » محض . ولئن يكن كل منا هو الذى يبقى لنفسه خلقاً ذاتياً أو طابعاً خاصاً ، إلا أن « الطبايع البشرية » ليست بمثابة « وقائع محددة » ، بل هى « ظواهر حية » نسهم فى خلقها ، ولعتبر أنفسنا مسئولين عنها .

و « الوجود » — فى نظر إسبرز — هو دائماً وجود فى موقف . والموقف — عند فيلسوفنا — تعبير عن تلك الحقيقة الموضوعية التى يواجهها الموجود

الذاتى ، حين يجد نفسه بإزاء « حد » أو « ظرف » أو « نطاق » من شأنه أن يقف في وجه نشاطه الحر . وهناك « مواقف » تقبل التعديل أو التحويل ، ولكن هناك أيضاً « مواقف حاجزة » لا سبيل إلى التحكم فيها أو التغلب عليها . وليس في استطاعة الذات أن تقف على طبيعة تلك المواقف ، بل كل ما تستطيعه هو أن تستشعرها فقط . وحين تواجهنا مواقف الألم ، والموت ، والصراع ، والإثم ، فإننا نلقاها بتطوير « الوجود الممكن » السكمن لدينا ، ومن ثم فإننا نصبح عين ذاتنا مصويين أبصارنا في الوقت نفسه إلى تلك « المواقف الحاجزة » . وتبعاً لذلك فإن تحقق الذات لا يتم إلا جبر تلك المواجهة الحية التي تجد فيها الحقيقة البشرية نفسها بإزاء تلك العثرات الكبرى أو « المواقف الحاجزة » . ويسرر يفيض في الحديث عن « التاريخية » التي تدفع بطابعها كل وجود بشري ، لكي يبين لنا أن الإنسان موجود في الزمان ، ولكن ذاته الوجودية ليست مستوعبة بتمامها في الزمان . فالتاريخية — بالنسبة إلى الوجود البشرى — إنما تعنى ضرباً من « الاتحاد » بين « الزمان » و « الأزلية » ، بين الحرية والضرورة ؛ بين الوجود الموضوعى والوجود الذاتى . . . إلخ . ولكن « التاريخية » — مثلها في ذلك كمثل الحرية — لا تقبل التعتل ، وإن كان يسرر لا يسميها باسم « اللا معقول » ، نظراً لأنها الركيزة التي يستند إليها الشعور بالوجود . . .

ليست الحرية الوجودية عند يسرر

مجرد « موضوع » . . .

وأما إذا انتقلنا إلى مشكلة الحرية ، فنجند أن « الوجود » عند يسرر « حرية » ، والحرية لا تقوم إلا على مستوى آخر مختلف تمام الاختلاف عن المستوى الذى تثار عليه قضية الحتمية واللاحتمية . والحق أنه إذا كان « الوجود » عند يسرر ليس مجرد « موضوع » ، فإن الحرية أيضاً لا يمكن أن أن توصف (في نظره) بأنها مجرد « ظاهرة » أو « واقعة » ، أو « موضوع » .

وإذا كان الفلاسفة قد درجوا على إثبات وجود الحرية عن طريق بعض البراهين العقلية ، فذلك لأنهم قد اعتادوا أن يتصوروا كل شيء على غرار « الموضوع » . وأما يسبرز فإنه يقرر أن الحرية الوجودية ليست حقيقة موضوعية تقبل الإثبات أو النفي ، بل هي حياة لا سبيل إلى التوحيد بينها وبين المعرفة ، أو بينها وبين القدرة على الاختيار ، أو بينها وبين القانون ، وإن كان من غير الممكن أن تقوم حرية بدون معرفة ، أو بدون قدرة على الاختيار ، أو بدون قانون . ويسبرز يتفق مع بعض فلاسفة الوجودية في القول بأنه ليس للحرية من أساس معلوم ، أو أصل معروف ، إذ يستحيل علينا أن ننتدى إلى ركيزة محددة يمكننا أن نرد إليها تلك الحرية الوجودية . ومعنى هذا أن الحرية تنحدر إلينا من أصل مجهول تخلفه الأسرار . ولما كانت هناك هوية بين الحرية والوجود ، فإن كل ما يمكننا أن نقوله عن الحرية هو أنها غير قابلة للتصور . صحيح أنني أعرفها لحسابي الخاص ، ولكنني لا أعرفها من خلال الفكر ، بل من خلال فعل الوجود نفسه . وآية ذلك أنني أستشعر حريق في صميم ذلك الاختيار الوجودي الذي أحققه ، أعنى في صميم ذلك القرار الذي بمقتضاه آخذ على طائقي أن أصبح عين ذاتي . وحين يقول يسبرز إنه ليس على سوى أن أقبّل الحرية أو أن أسلم بها ، دون أن أكون أنا محدثها أو الأصل في خلقها ، فإنه يعنى بذلك أن الحرية في أصلها مجرد هبة أو منحة . حقاً لأنني أنا الذي أكون نفسي على نحو ما أريد أن أكون ، ولكنني أصنع نفسي دائماً ابتداء من شيء لم أخلقه أنا نفسي ! ولعل هذا ما عبر عنه يسبرز بقوله : « لأنني قد أعطيت لنفسي — بوجه ما من الوجود — حل سبيل المنة » . فالذات تبدو — في فلسفة يسبرز — بصورة « حرية » قد منحت للإنسان من الخارج ، بحيث قد يكون في وسع كل فرد أن يقول : « لقد منحت لنفسي حل نحو ما من الأنحاء » !

ولكن ، على الرغم من أن الحرية هي في الأصل مجرد منحة ، إلا أن على الإنسان أن يتجه نحوها ، ويتحرك صوبها ، حتى لا يفقدها ، أو يفرط فيها .

ومن هنا: فإن الحرية الوجودية — في رأى إسبوز — لا تتجلى إلا عبر عملية اختيار الإنسان لذاته ، وهى العملية التى تتخذ طابع صراع مستمر ، دون أن يكون فى الامكان اختيار تصميم واحد يتحدد مرة واحدة وإلى الأبد . وليس ثمة إمكانات موضوعية تتم عملية الاختيار فيها بينها ، كما يختار المسافر طريقاً يتخذه — بين طرق عدة — للوصول إلى غايته ، وإنما تختار الذات نفسها عن طريق تلك « الفاعلية » التى تقدم — بمقتضاها — إلى نفسها وكل اختيار لابد من أن ينطوى على ضرب من « المخاطرة » أو « المجازفة » : لأننى لا أعرف من أكون على وجه التحديد ، أو من أنا فى الواقع ونفس الأمر ! ولكن الذى لا شك فيه أن على دائماً أن أظل مخلصاً لذاتى ، وأن أحاول الوصول إلى مستوى الوجود الأصيل الذى أصبح معه « ذاتاً حقيقية » . وهنا يتفق إسبوز مع بعض فلاسفة الوجودية فى القول بأنه ليس فى وسع الذات أن تراعى فى أفعالها بعض المعايير الأخلاقية الخارجية ، بل لابد لها من أن تستمد معاييرها من أعماق وجودها محاولة دائماً أن تخلق بمحض حريتها مبررات سلوكها . وإسبوز يسلّم بعبارة كائط التى تقول : « إننى قادر لأننى ملزم » ، فيجعل من الحرية مزيجاً متناقضاً من حرية الاختيار والضرورة — صحيح أننى حر فى اختياري ، ولكن من شأن هذا الاختيار أن يجبر فيلزمى ، وعندئذ لابد لى من أن أعمل ، وأن أتحمّل نتائج أفعالى . وإذا كان ثمة قسر أو إكراه فى هذه الحالة ، فإن الإكراه هنا ليس وليد الحقيقة التجريبية ، بل هو وليد عملية خلق الذات فى لحظة الاختيار . وإسبوز يستنتج من ذلك أنه كما أن من المستحيل أن يقوم وجود (ذاتى) بدون كينونة غفل ، فإنه لا يمكن أيضاً أن تكون ثمة حرية مطلقة ، خصوصاً وأن الحرية — فى رأيه — وثيقة الصلة بالانهم أو الخطيئة . وحين أتحقق من أننى حر ، فإننى لابد من أن أقر فى الوقت نفسه بأننى « مذنب » . وليس الإنهم شيئاً دخيلاً على الحرية ، بل هو باطن فى أعماق الحرية نفسها . وقد يتوهم الإنسان أن فى وسعه التخلّى عن كل فعل ، ولكن الامتناع عن الفعل هو نفسه فعل ! وحينما يأخذ الإنسان وجوده على عاتقه ، فإنه لابد من أن يجد نفسه مضطراً إلى الفعل ، والفعل تحقيق

لإمكانيتي الخاصة ، ولكنه في الوقت نفسه « رفض » لإمكانية أو إمكانيات أخرى ، وما هذه الإمكانيات الأخرى — في رأى إسبِرز — سوى غيرى من الناس . وتبعاً لذلك فإن تصميمي على الوجود ، أعني كينونتي ذاتها ، تنطوى منذ البداية على عملية وقوع في الإثم ! ولا مندوحة لنا من ارتكاب هذه الخطيئة الأصلية ، لأنها هي « الوجود » بعينه !

يبد أن الإنسان — في رأى إسبِرز — ليس حراً لحسب ، بل هو مسئول أيضاً . وإذا كان مصدر مسئوليته مجهولاً ، أو إذا كان من غير الممكن لإرادة النقباب عن أصل المسئولية البشرية ، فما ذلك إلا لأن « الوجود » الإنساني لا يندرج تحت نطاق « الموضوع » ، كما أن إمكانيات الذات البشرية لا يمكن أن تستحيل إلى ظواهر موضوعية . وعلى الرغم من أن إسبِرز يسلم بأنه قد يحدث في بعض الأحيان أن يعجز شخص ما عن إثبات هذا الفعل أو ذلك ، إلا أنه يؤكد أن مثل هذا الشخص مسئول — جزئياً — عن « الطبع » أو « الخلق » الذي يجعل هذا الفعل أو ذلك مستحيلاً . وإذا فلابد للعلاج النفساني من أن يعتبر المسئولية بمثابة الدطامة الأساسية التي يقوم عليها كل « توازن نفسي » وكل « صحة نفسية » . صحيح أن المسئولية معرضة للضياع في كل حين ، ولكنها لا تضيع عادة إلا في الحالات المرضية . وليس أضمن في الخطأ مما يفعله بعض أصحاب العلاج النفساني حينما يفترضون انعدام المسئولية لدى المرضى العقليين ، لكي لا يلبثوا أن يعمموا هذا الفرض على المرضى النفسانيين أولاً ، ثم على الأسوياء أو الأشخاص العاديين ثانياً . وحتى حين تضيع الحرية بطريقة غير إرادبة لدى المرضى العقلين ، فإن هذا لا يمنعنا من أن نقرر أن هؤلاء كانوا مسئولين — جزئياً — عن حياتهم ، حتى اللحظة التي بدأ المرض العقلي يعمل عمله فيهم . وكثيراً ما يكون ضياع الحرية نتيجة لموقف إرادي ، كما هو الحال مثلاً لدى الشخص الذي يحطم حرته بإراده الشريرة . وليس من شك في أنه حينما يستسلم المرء للسكرابية والأناية ، فإنه قد يصبح « مستعبداً » لها إلى الحد الذي يمتنع معه علاج مثل هذا الشخص عن طريق التحليل النفساني . وهناك

حالات سلبية يكون انعدام الحرية فيها نتيجة لعدم رغبة الشخص في رؤية نفسه على حقيقتها ! وأما الشخص الذى يتمتع بإرادة خيرة ، فهو وحده الذى يسمى جاهداً في سبيل الوصول إلى حالة من « الإخلاص للذات » ، يكون معها شفافاً أمام نفسه . وهكذا يربط يسبرر الحرية بإخلاص الفرد لذاته ، فيقرر أنه لا بد للذات من أن تنير ظلمات وجودها ، لكي تكشف حقيقة أمرها ، وتصل في النهاية إلى مستوى « الوجود الأصيل » أو « الذات الحقيقية »

التواصل بين الذوات

. . . . والحق أنه إذا كان من شأن « الوجود » أن يتولد عن ذاته ، فإنه ليس في وسعه مع ذلك أن يوجد من ذاته ومع ذاته لحسب ، بل لا بد له من أن يوجد مع غيره ، وأن يحقق ذاته بالاشتراك مع غيره من الذوات . فليس ثمة « وجود » ، إلا إذا كان ثمة « تواصل » شعورى : لأننى لا أوجد حقاً إلا من خلال هذا « التواصل » . وعلى حين أن بعض فلاسفة الوجودية قد ذهبوا إلى أن الذات تحيا في شبه عزلة أو انفصال ، نجد أن يسبرر يؤكد — على العكس من ذلك — أن الذات لا تكون ذاتاً « حقيقية » اللهم إلا إذا فتحت لغيرها من « الذوات » . ويسبرر يعلق أهمية كبرى على مفهوم « التواصل » ، لأنه يرى أن « الحرية » لا تعيش إلا في عالم من « الحريات » . وهنا يقرر فيلسوفنا أنه لا سبيل أسمى لتحقيق ذاتي إلا بالتآزر مع غيره من الذوات . صحيح أن وجودى الحقيقى منبعث من صميم ذاتي ، ولكن ليس ثمة « وجود أصيل » دون أن يكون هناك تواصل شعورى بين الذوات وغيرها من الذوات . ولا يتحقق التواصل في دائرة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية المألوفة بين الناس ، بل هو يعدو دائرة التعامل التجريبي فيما بين الأفراد ، لكي يتخذ صورة مباشرة تتم فيها المشاركة وجمهاً لوجه . ومثل هذا التواصل الوجودي ، لا يتم إلا بين الموجودات الحرة ، فهو لا يربط إلا بين « شخص »

و « شخص » ، ومن ثم فإنه لا بد من أن يمتد إلى الجانب الشخصى الباطنى العميق . وإذا كان من شأن التواصل الحقيقى ألا يتحقق إلا بين « حريات » ، فذلك لأنه يقوم على التكافؤ والمساواة ، لا على الضغط أو القسر .

والواقع أن « الموجود الذاتى » لا يطلب إلى غيره من الموجودات الذاتية أن تحاكيه وتسير على منواله ، بل هو يريد لها على أن تتخذ طريقها الخاص ، وتسير نحو ذاتها الخاصة . ومن هنا فإن التواصل — كما قلنا — يتم بين ذات حرة ، على أن تحتفظ كل ذات بما لها من حقيقة خاصة ، وفردية أصيلة ، وشخصية فريدة هي نسيج وحدها . وهكذا تسبق كل ذات عزلتها الأصلية واستقلالها الذاتى ، لئلى تقيم صلتها بالذات الأخرى على أساس من المواجهة والمصارحة والصراع الودى ! وحين يقول يسبرز إن التواصل — فى جوهره — صراع ودى ، فإنه يعنى بذلك أن الذات حين تتكشف أمام غيرها من الذات ، فإنها تحاول فى سبيل المحافظة على إخلاصها لذاتها ، دون أن يكون فى هذا الجهاد أو الصراع أى معنى ضئلى نحو الغلبة أو السيطرة . وحين يتحقق مثل هذا التواصل الوجودى بين ذاتين ، فإن كلا منهما لا تتكشف عن نفسها على نحو ما هى كائنة من ذى قبل ، بل هى تستجبل إلى ذات جديدة تكشف للأخرى عن جوانب خفية عميقة من صميم وجودها . وهنا تتحقق المواجهة بين الذاتين ، فترى الواحدة منهما الأخرى دون حجاب ، ويظهر « الحب » فى جو ملؤه الثقة والصراحة . ولا يفهم يسبرز الحب على نحو ما يفهمه الشعراء والرومانسيون ، بل هو يتصوره على أنه ضرب من الاستفهام المتبادل الذى لا يغلو من صراع خاد . وإذا كان يسبرز يربط الحب بالصراع ، فذلك لأن التواصل — فى رأيه — يتم دائماً بين ذاتين تسعى كل منهما نحو التحقق ، وتعرف أن تحققها يستلزم بالضرورة صراعاً شاقاً ضد « الذات » و« ضد » الآخر !

ويطبق يسبرز فكرته عن « التواصل » على « العلاج النفسانى » ، فيقرر أنه لا بد من أن تسود الصراحة المتبادلة بين الطبيب النفسانى والمريض .

ومعنى هذا أنه لا يمكن أن يتحقق اكتشاف المرض لذاتيته الحقيقية ، اللهم إلا إذا قام بينه وبين المعالج ضرب من التواصل الوجودى . ومثل هذا التواصل يستلزم قيام علاقة ناضجة بين الطبيب والمريض : علاقة الند بالند ، لا علاقة الشخص البالغ بالمعالج بالشخص الماهر المحتاج إلى العلاج ، وإذن فإن عملية « العلاج النفسانى » لا تتم إلا حين يكون المريض قد بلغ من النضج النفسى ما يسمح للطبيب بأن يفيد منه ، ويتجاوب معه ، ويبدله صراحة بصراحة ، وعندئذ قد يكون فى وسع الطبيب النفسانى أن يتناقش مع مرضاه ، لا مع زملائه ، حول مشكلاته ، ومعتقداته ، وشق مظاهر التزامه .

ولا تتجلى أهمية التواصل فى الحب ، والعلاج النفسانى ، وشق مظاهر الصراع الودى لغضب ، بل هى تتجلى أيضاً فى التعاقد الاجتماعى ، والتحديات الاجتماعية ، والحياة السياسية ، وشق مظاهر المشاركة من قيادة ، وحوار ، ومناقشة ، وتغامر متبادل . . . إلخ . ويمضى يسبرز إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن للتواصل دوراً هاماً فى مضمار التفلسف نفسه : لأن الفلسفة ليست حواراً مع الذات فقط ، بل هى حوار مع الآخرين أيضاً . ولعل هذا ما عبر عنه يسبرز نفسه فى مقدمة كتابه الأساى حينما راح يقول : « لئنا لا نتفلسف متخذين نقطة انطلاقنا من العزلة ، بل نحن نتفلسف ابتداء من الحياة المشتركة القائمة على التواصل . وإذن فإن نقطة انطلاقنا ، سواء أكان ذلك فى الفكر أم فى الفعل ، إنما هى من الإنسان إلى الإنسان ، أو من الفرد إلى الفرد . » ومعنى هذا أنه لا قيام للفلسفة بدون التواصل ، ما دام التفكير لا يكون فلسفياً حقاً اللهم بقدر ما تقتضى عملية التفلسف واقعة التواصل . والمبدأ الذى تنحدر منه الحقيقة الفلسفية ، وتستمد منه كل ما لها من واقعية ، إنما هو مبدأ التواصل . والسبب فى ذلك أن فعل التفلسف لا يخرج عن كونه فعلاً من أفعال « الوجود » و « الوجود » نفسه يستمد مبدأ الأصل من واقعة « التواصل » . وإذا كان مفكر مثل ديكارت قد استطاع أن يقول : « إننى لا أريد أن أعرف حتى ولا ما إذا كان ثمة بشر قد عاشوا على ظهر البسيطة قبلى » ، فإن يسبرز يؤكد — على العكس من ذلك — أن فيلسوف القرن العشرين لم يعد

بمجاهد بمفرده في سبيل الوصول إلى الحقيقة وتحقيق المصير البشري ، بل هو قد أصبح يفهم أنه ليس وحده في صحراء الوجود ، وأنه لا بد له بالتالي من الحوار مع الآخرين ، والتعاون مع أشباهه من الباحثين ، فالفيلسوف المعاصر يحاول جاهداً أن يتمثل شقى دروس الماضي ، وهو يفتح أذنيه لسماع صوت إخوته في الإنسانية ، وهو يدع المجال ، فتوحاً لشقى الإمكانيات^(١) . ولا يقتصر إسبرز على رفض فكرة الحقيقة النهائية ، بل هو يقرر أيضاً أنه لا موضع لإقامة نسق فلسفي ، مادام من شأن الفلسفة أن تظل حواراً مستمراً ، هبات أن تكون له نهاية ! صحيح أنه ليس في وسع المفكر أن يتجاوز الموقف التاريخي الذي هو متلبس به مندج فيه ، ولكن في إمكانه مع ذلك أن يردد إلى التراث الفلسفي القديم لسقى يحاور سقراط ، والفيناغوريين ، والرواقيين وغيرهم . فليست الفلسفة — في نظر إسبرز — سوى مجرد نشاط روحي نهدف من ورائه إلى إيقاظ الذوات واستثارة الذوات الأخرى ، من أجل تحقيق إمكانيات الحياة الإنسانية ، والكشف عن المعنى الحقيقي للوجود البشري . وإن التأمل الفلسفي ليكشف لنا عن حدود التجربة الإنسانية ، ولكنه يكشف لنا أيضاً عن الآفاق التي يمكن أن تنفتح أمام إنسان العصر الحديث ، إذا عرف كيف يحقق « وحدة البشرية » . . .

الحقيقة المتعالية ، و « قراءة الشفرات » !

يبد أن حديث إسبرز عن الوجود البشري ، إنما هو حديث عن وجود مرق ، ناقص ، متعثر ، مفتقر تماماً إلى كل ركيزة . وتبعاً لذلك فإنه لا قيام لمثل هذا الوجود الزماني المنتهائي ، دون دعامة أزلية لا متناهية ، تكون منه بمثابة الركيزة الأصلية ، وتلك هي « الحقيقة المتعالية » . والواقع أن الوجود المنتهائي — على الرغم من تمتعه بالوجود وحياته الحرة — إنما هو مجرد

(1) K. Jaspers : "Introduction à la Philosophie", trad. franç. par Jeanne Hersch, Paris, Plon, 1951, pp. 192 — 194.

« موجود » ، ولكنه ليس بـ « الوجود » ، وأما الوجود الحقيقي فهو « الحقيقة المتعالية » ، الخفية التي لا تندرج تحت نطاق الموضوعية بآية حال . واثن يكن من شأن الميتافيزيقا أن تحدثنا عن تلك « الحقيقة المتعالية » ، إلا أنها لا يمكن أن تحدثنا عنها إلا بلغة الرموز . والحق أنه لا سبيل إلى التعبير عن تلك الحقيقة بلغة التصورات المنطقية ، لأن « الوجود » و « اللاوجود » يتعاقبان عليها دون توقف ، فضلا عن استحالة فهم تلك الحقيقة المتعالية بلغة « الموضوعية الميتافيزيقية » ، نظراً لأنها مبدأ غامض لا تكفي لفهمه الأسطورة ، ولا اللاهوت ، ولا الفلسفة ؛ صحيح أننا قد نصطنع في التعبير عن تلك « الحقيقة المتعالية » أوصافاً نستمدّها من « الوجود التجريبي » ، أو من « الوجود الذاتي » ، خصوصاً وأنه لا مناص لنا من تصور الله على أنه « شخص » ، أو « شخصية » ، ولكن من المؤكد أن الحقيقة الإلهية لا بد من أن تظل « حقيقة غيبية » تغلفها الأسرار من كل صوب ؛

وكثيراً ما يحاول الإنسان فهم الألوهية أو « الحقيقة المتعالية » ، في ضوء بعض « العلاقات الوجودية » ، التي يلتقي بها في صميم خبرته المعاشة ، فراه يسقط على الله علاقات العناد والاستسلام ؛ سقوط الوجود وصعوده ؛ شريعة النهار ونزوة الليل ، ثراء التعدد وهوية الواحد . . . الخ . والواقع أن وجودنا — فيما يبدو — خاضع لقوتين : شريعة النهار التي تقضي بالنظام ، وتطلب الوضوح ، وتستلزم الوفاء ، وتريد التحقق في العالم ؛ ونزوة الليل التي تمثل نزوعاً قوياً نحو الهدم أو الدمار ، ونحو القضاء على كل قانون أو نظام ، كما تتجلى على شكل قوة عمياء يتجسدها الظلام والعما . وترتكز أولاً وبالذات على الخضوع للأرض ، والأم ، والجنس (أو السلالة) . وليس من شك في أن العلاقة وثيقة بين هذين العالمين ، ولكن « التأليف » بينهما أمر لا يتحقق في أي وجود كائننا ما كان . ومن هنا فإننا نحاول أن نجد في « الحقيقة المتعالية » ، مثل هذا المواقف (أو المركب) ، خاصة وأن الله — في نظرنا — يجمع بين « الواحد » و « المتعدد » ، أو بين « الهوية »

و « الكثرة » . ولكن ، على الرغم من أن الحقيقة المتعالية « واحدة » ، إلا أن يسبرز يرى في كل من « الوحدانية » و « الشرك » (أو القول بتعدد الآلهة) مذنباً ناقصاً لا غناء فيه . وليس في استطاعتنا كذلك أن ننسب إلى الله ضرباً من الشخصية ، لأن الشخصية لا تقوم إلا إلى جوار شخصيات أخرى ، في حين أنه ليس لله نظير . وهنا تبدو فلسفة يسبرز أشبه ما تكون بفلسفة أفلوطين : لأن ألوهية يسبرز ألوهية خفية ، مجهولة ، مغلفة بالأسرار ، أو هي « المطلق » ، الذي يعلو على سائر المقولات . ولكن الجديد في فلسفة يسبرز هو مذهبه في « الشفرات » ، وإن كنا نراه حتى في هذا المجال يسير على هدى التراث الأفلاطوني المحدث .

وهنا يقرر يسبرز أن أهم منهج من مناهج الميتافيزيقا في دراسة « الحقيقة المتعالية » ، إنما هو منهج قراءة الشفرات Chiffres . والشفرة هي الموجود الذي يصننا وجهاً لوجه أمام « الحقيقة المتعالية » ، دون أن تستحيل هذه الحقيقة مع ذلك إلى موجود موضوعي أو موجود ذاتي . وإنه إن المستحيل — في نطاق الشفرة — أن تفصل الرمز عن المرموز إليه ، لأن الشفرة تحمل « الحقيقة المتعالية » في صميم الحاضر ، دون أن يكون في الإمكان تفسيرها أو تأويلها . ومعنى هذا أن من شأن الشفرة أن تظل غامضة ملتبسة ، وإن كان من الممكن مع ذلك الوصول إلى تفسير عام للشفرات ، على اعتبار أن كل تفسير لا بد من أن يستند إلى « الوجود الذاتي » Existenz بوصفه المحل الأوحد لقراءة الشفرات . والواقع أن هذه القراءة لا تتحقق إلا في صميم فعلنا : إذ أننا عندما نجاهد في سبيل الحصول عليها ، فإننا ندرك من خلال هذه القراءة ضرباً من « الوجود » ، وإن كانت المعرفة التي نصل إليها في هذه الحالة لا ترقى إلى مستوى « الأونطولوجيا » ، أو إلى مستوى المعرفة العلمية المألوفة .

وليس ثمة شيء لا يصاح لأن يكون « شفرة » : فكل موجود كائن ما كان ، والطبيعة ، والتاريخ ، والوعي بصفة عامة ، والإنسان نفسه ، والوحدة

القائمة بينه وبين الطبيعة ، أو بينه وبين ماله ، والحرية الموجودة لديه .. إلخ . كل هذا يصلح لأن يكون شفرة للحقيقة المتعالية . ويسبرز يرى أن الفن هو اللغة التي تصلح لقراءة الشفرة ، ولكنه يقرر في الوقت نفسه أن النظر الفلسفي أيضاً هو بمثابة قراءة للشفرة . وتبعاً لذلك فإن براهين وجود الله هي أيضاً بمثابة قراءة نظرية للكتابة الرمزية (كتابة الشفرة) ، وإن كان الأصل في هذه البراهين كامناً في شعورنا بالوجود ، أعنى في صميم « وجودنا الذاتي » . ولكن ليس في الإمكان مطلقاً إثبات وجود « الحقيقة المتعالية » ، عن طريق بعض المفاهيم التصورية ، بل كل ما يمكن الوصول إليه هو ضرب من « الشهادة » التي نقر معها — وجودها — بفاعلية تلك « الحقيقة المتعالية » . وربما كانت الشفرة الحاسمة من شفرات « الحقيقة المتعالية » هي واقعة تداعي الوجود ، أعنى ذلك الفصل المستمر الذي يتهدد في النهاية كل موجود .

وهنا يؤكد يسبرز أن التجربة شاهدة على أن الفصل هو الكلمة النهائية في قصة الوجود : فكل شيء معرض للانهايار ، والوجود الإنساني نفسه لا بد من أن يصل إلى خاتمة المطاف إلى ضرب من السقوط . وإذا كان يسبرز يعد « الفصل » ضرورياً ، لما ذلك إلا لأنه يرى في وجود الحرية مدعاة إلى « تصدع » القيم ، وتحطم « الديمومة » . والواقع أنه لما كان من الضروري للحرية أن تؤكد ذاتها من خلال الطبيعة ، إن لم نقل في مقابل الطبيعة ، فإنه لا بد لها من أن تتحطم بوصفها « حرية » أو بوصفها « وجوداً تجريبياً » : Dasein . ولا تكون قراءة الشفرة بمكنة اللهم من خلال فصل أكاذيب الوجود التجريبي أعنى من خلال فصل كل معرفة وكل فلسفة . وليس من شك في أنه حينما يصبح المتناهي « إناء » يحوى ما هو « حقيق » ، فإنه لا بد لهذا « المتناهي » من أن يتمزق ويتصدع . ويسبرز يميل إلى القول بأن فصل كل موجود متناه هو بمثابة كشف أو تأكيد للانهاية الله ، بوصفه الموجود الحقيقي الأوحد . ومعنى هذا أن الحقيقة المتعالية لا تنكشف إلا من خلال تحطم « المتناهي » . وهذا هو السبب في أن الكلمة النهائية لكل فلسفة يسبرز هي « أن التفلسف

تلم للذوت ، ، وكأن لسان حال هذه الفلسفة يقول : « علينا أولاً وقبل كل شيء أن نختبر الوجود (ولعانيه) من خلال الفضل ، »^(١).

فلسفة التاريخ في صورتها الوجودية ...

وأخيراً لابد لنا من أن نضع بين يدي القارئ لمحة سريعة عن فلسفة التاريخ عند إسبرز . وهنا نجد أن الفيلسوف الوجودي الألماني قد تأثر في هذه الفلسفة ببعض آراء ماكس فيبر Weber ، كما أنه قد خضع في حكمه على التاريخ لزعته السياسية الليبرالية . ولكن من المؤكد أن انجاء إسبرز الوجودي هو الذي أمل عليه اعتبار الهدف النهائي للتاريخ البشري هو تحقيق « الوجود الأصيل » من خلال التزايد المستمر والتعمق التدريجي للشعور بالذات . والإنسان — في رأى إسبرز — هو أكثر دائماً من أية فكرة من أفكاره ، بل من مجموع أفكاره ؛ وهو إذا تناسى هذه الحقيقة ، فإنه سرعان ما يقع ضحية لايدولوجية ضيقة متعصبة . وإذا كان فيلسوفنا قد حل بكل شدة على « التفكير المنحصر في نطاق الأيديولوجيات » ، فذلك لأنه قد لاحظ أن الأيديولوجيا هي مركب من الأفكار أو المعاني التي تظهر للمفكر بصورة الحقيقة المطلقة الكفيلة بتفسير العالم وتحديد مكانة الإنسان منه . وليس من شك في أن مثل هذا الزعم الأيديولوجي لابد من أن يتطوى على خيانة فاضحة للحقيقة البشرية ، بوصفها مجرد حقيقة متناهية ناقصة تحيا على الحوار المستمر والتواصل الدائب . ولعل هذا هو السبب في أن حرب الأيديولوجيات لابد من أن تتخذ طابع الصراع الأليم الذي يقضى على كل « تواصل » حقيق بين بنى الإنسان . وربما كان من بعض أفضال « الانهيار » الذي فصل إليه معظم الأنظمة العقلية الصارمة والأنسقة الفلسفية الماغقة ، أنه يرد الإنسان إلى نفسه ، فلا يلبث أن يتحرر من طغيان تلك الأفكار ، لكي يدرك

(1) Bochenski : " La Philosophie contemporaine en Europe " , pp. 159 — 160 .

قصور قواه العقلية ، وتناهى وجوده الزمانى ، وعندئذ ينبثق في نفسه ذلك « الشعور بالذات » هو دعامة « كل وجود أصيل » . ويسيرز يفيض في الحديث عن عصر هام من عصور التاريخ البشرى يطلق عليه اسم « العصر المحورى »^(١) ، وهو ذلك العصر الذى استمر في الفترة ما بين عام ٨٠٠ ق . م وعام ٢٠٠ ق . م ، وفيه ظهر الحكماء والأنبياء الذين أخذوا على عاتقهم مهمة التفكير في الوجود البشرى والواقع أن أهم الأحداث التاريخية التى حددت مصير الإنسانية قد تركزت في هذه الفترة : فقد ظهر في الصين آنذاك كونفوشيوس ولاوتسى Lao-tze وشقى مدارس الفلسفة الصينية ، كما ظهرت في الهند الأوبانيشاد وحكمة بوذا ، مع كل ما ترتب عليها من نزعات ارتيائية ، ومادية ، وعدمية وغير ذلك ؛ وظهر في بلاد الفرس زرادشت بنظريته الجديدة في العالم من حيث هو صراع بين الخير والشر ، وشهدت فلسطين ظهور الأنبياء العبرانيين من أمثال إيليا ، وإشعياء ، وأرهيا . . الخ ، وعرفت بلاد اليونان كلا من هوميروس ، وتيوو-سيدوس ، وأرسيميدس ، والفلاسفة من أمثال برميندس ، وأفلاطون ، وهرقليطس . . الخ . وهكذا شعر الإنسان — لأول مرة في تاريخ الفكر البشرى — بالوجود ككل ، وأدرك ذاته بوصفه موجوداً ، تناهياً له حدوده ، وكان من آثار إحساسه بالهول والفرع أمام العالم أن راح ينشد التحرر والخلاص ، كما مضى يدير في الوقت نفسه نفسه الكثير من المشكلات الميتافيزيقية حول معنى وجوده . وعلى الرغم من اختلافات الإجابات التى قدمها مفكرو تلك الحضارات لحل أمثال هذه المشكلات ، إلا أننا نلمح لديهم جميعاً إدراكاً وانياً لتلك الحقيقة الهامة ألا وهى أنه لا سبيل إلى إدراك معنى الوجود البشرى اللهم إلا من خلال عملية الصراع الشاق التى يقوم بها الإنسان في سبيل الوصول إلى معنى إنسانى ناصع مقترن بشجاعة أدبية كافية لمواجهة هذا الصراع . وحينما نأر في عقل الإنسان هذا السؤال : « ماذا عسى أن يكون معنى وجودى ؟ » ، فهناك

(١) K. Jaspers : "The Origin and Goal of History". Now — Haven, 1953, Part I. , Ch. I.

بدأ فجر الحرية ينبثق ، وهناك ظهرت إمكانية التحرر من أسر القضاء والقدر . أيا ما كانت الإجابة التي استطاع الإنسان أن يقدمها لهذا السؤال ، فقد اتضح للإنسان من خلال عملية التساؤل نفسها أنه هو الموجود الوحيد الذى يستطيع أن يقرر أو أن يصمم ما إذا كان يود أن يتقبل (أو أن يرفض معنى وجوده . وهكذا اثبتت الإنسانية من خلال هذا الفعل الحر الذى بمقتضاه أخذ الإنسان على عاتقه مسئولية وجوده ، وكان ظهور «الشعور بالذات» بمثابة المحور الذى أصبح على كل التاريخ البشرى أن يدور حوله .

والواقع أن التاريخ — فيما يقول إسبرز — لم يظهر إلا حينما قام الإنسان بالخطوة الأولى فى السبيل المؤدى إلى الوجود البشرى الاصيل ، كما أن استمرار التاريخ — بكل ما انطوى عليه من عواقب وعثرات وتوترات — لم يكن سوى مجرد سعى أليم أو صراع حاد على الطريق المؤدى إلى المزيد من «الاصالة» . وليس من شك فى أن الحضارة الحديثة قد حققت للإنسان الكثير من أسباب «التقدم» ، فضلا عن أنها قد وفرت له قسطا غير قليل من «التنوير» ، ولكن الملاحظ أن التنظيم الحالى للعالم قد أصبح يهدد اليوم إمكانيات «الاصالة» اللازم توافرها للفرد . ويسبرز يضم صوته هنا إلى أصوات غيره من نقاد «المجتمعات الجماهيرية الحديثة» ، فيقول إنه لا بد من محاربة شتى النزعات العدمية الهدامة التى نجمت عن انحلال القيم التقليدية ، ولكنه يرى أننا أصبحنا نشهد اليوم (ربما لأول مرة فى تاريخ العالم) «وحدة» حقيقية للبشرية جمعاء تتجلى بصفة خاصة فى اهتمام الناس على اختلاف أجناسهم وألوانهم وحضاراتهم بكل ما يحدث فى أية بقعة من بقاع العالم . والواقع أن العصر التكنولوجى قد أسهم إلى حد كبير فى خلق ضرب من «الشعور بالجماعية» (أو الكلية) لدرجة أن أوروبا والمستقبل القريب لن تكون هى أوروبا ، كما أن الأوروبيين لن يكونوا فى الغد هم الأوروبيين ! ويسبرز يتوقف طويلا عند مفهوم «وحدة التاريخ» لىكى يحددنا عن وحدة التكوين البشرى ، ووحدة العنصر الكلى فى الإنسان ، ووحدة الوجود البشرى فى المكان والزمان ، ووحدة التقدم الإنسانى ، ثم يخلص إلى القول

بأن الوحدة ليست واقعة بل هدفاً . فما يسميه الفلاسفة باسم « وحدة التاريخ »
وهو بمدى قدرة الإنسان على فهم أخيه الإنسان ، ومدى قدرة البشر جميعاً
على الالتئام إلى عالم واحد مشترك ، ألا وهو « عالم الروح » أو « عالم الحقيقة » ،
وليس التاريخ سوى عالم لا متناه مفتوح من « العلاقات المعنوية » التي قد
تتلاحم وتتشابك ، لكي تكون معنى واحداً مشتركاً . صحيح أنه لا يمكن
لوحدة البشرية أن تنحى إلى الوجه الآخر ، وإلا كانت هذه الوحدة التامة
نهاية التاريخ نفسه ، ولكن من المؤكد أن فكرة « الوحدة » تعمل عملها
باستمرار في صميم مجرى التاريخ . ولابد للتاريخ من أن يبقى دائماً حركة
مستمرة تعمل تحت هدى الوحدة ، وتفتقر دائماً بأفكار الوحدة ومعاني
الاتحاد ، ولكن وحدة التاريخ لن تكون يوماً أكثر من مجرد مهمة شاقة
لا بد لنا من العمل على تحقيقها إلى ما لا نهاية ! وما دامت البشرية قد انبثقت
عن أصل واحد ، ثم تطورت بعد ذلك على سبيل الانقسام في اتجاهات
مختلفة ، فلن يكون من العبث أن نطالبها بإعادة توحيد نفسها من جديد ، حتى
تقطع الطريق من « الواحد » إلى « الواحد » وقد تكون الوحدة الحقيقية
أشبه ما تكون بفكرة دينية أو مثل أعلى روحي ، خصوصاً وأن المتعالي ،
وحده هو الذي يوصف بأنه « الواحد » ، ولكن ربما كانت حركة التاريخ
بين نقطة البداية ونقطة النهاية أحوج ما تكون إلى فكرة « الوحدة » ؛ لأنها
هي وحدها التي تخلع « المعنى » على تلك الصيرورة التاريخية .

نظرة نهائية إلى وجودية يسبرز

إذا ما ألقينا الآن نظرة عامة على كل فلسفة يسبرز ، ألفينا أن جدية هذه
الفلسفة تلعب أولاً وقبل كل شيء من إحساسها الدرامي بالتناقض الباطن في
أعماق الوجود . فهذه الفلسفة التي تحدثنا عن المعقول واللامعقول ، وتكشف
لنا عن الاستقطاب الحاد القائم بين الوجود الذاتي والوجود الموضوعي ،
وتبين لنا تلك العلاقة العجيبة القائمة بين الحرية والضرورة ، وتفيض في

شرح علاقة الموجد البشرى بالحقيقة المتعالية ، وتأتى إلا أن تظهرنا على ثنائية أخرى حادة بين شريعة النهار وزروة الليل . . . إلخ ؛ نقول إن هذه الفلسفة الروحية الاصلية الحافلة بالمتناقضات قد أرادت فى الحقيقة أن تجمع بين التفرق الباطنى المعاش من جهة ، والتوافق أو التصالح الباطنى المعاش من جهة أخرى . فهذه الفلسفة التى نادى بالفشل ، هى التى عادت فقالت فى النهاية بضرب من السلم أو السكينة « فى الواحد » ، وهذه الفلسفة التى انطلقت من الفردية الذاتية ، هى التى انتهت فى عاتمة المطاف إلى الحديث عن « وحدة البشرية » . . . إلخ . ويعجب المرء كيف استطاع إسبرز أن يجمع بين كل هذه المتناقضات الظاهرية ، ولكن يحبه أن يلبث أن يزول إذا علم أن المفكر الألماني الكبير قد اختار لنفسه منذ البداية أن يجمع بين كيركجارد ونيقشه ، بين أفلوطين وكانط ، بين الطب النفساني واللاهوت الطبيعى ، بين التحليل الوجودى والميتافيزيقا التأليية . . . إلخ . وإن كلا من « الملحد » و « المؤمن » ليستحقان إسبرز أن يتخير واحداً من أمرين : فلما « المحال » L'absurde وإما « السر » : Le mystère ولكن « الايمان الفلسفى » الذى ظل إسبرز متمسكاً به ، يأتى إلا أن يجمع بين الأمرين ، دون أن يقوى على إزالة ما بينهما من تناقض !^(١)

والظاهر أن إسبرز قد أراد أن يشق لنفسه « طريقاً وسطاً » Via Media بين هذين الاتجاهين المتعارضين ، ولكنه لم يستطع فى النهاية سوى أن يبقى على القطبين المتعارضين جنباً إلى جنب ، دون أن يتجمع فى التوفيق بينهما . وعلى الرغم من أن فيلسوفنا قد شاء أن يقدم لنا نظرية أوטولوجية ، إلا أنه لم يستطع مع ذلك أن يقدم لنا مبحثاً ميتافيزيقياً حقيقياً فى الوجود من حيث هو وجود ، بل هو قد وضع بين أيدينا مجرد « أوتولوجيا فلسفية » تستند فى الحقيقة إلى إحساسه الشخصى بتصدع الوجود البشرى ، وكأنما هو مجرد

(1) M. Dufrenne & P. Ricoeur : "La Philosophie de l'Existence chez Karl Jaspers.", Paris, Le Seuil, 1946, Conclusion.

حقيقة هشة قابلة للانكسار في أية لحظة . وأما أحاديث إسبِرز عن « الحقيقة المتعالية » فقد اصطفت في بعض الأحيان بصيغة أفلاطونية محدثة ، واقتربت في أحيان أخرى من « اللاهوت السلبى » المحض ، ولكنها في كلتا الحالتين لم تغل من طابع « لا أدرى » جعل البعض يشك في قيمة تلك « الوجودية المؤمنة » التى قدمها لنا الفيلسوف الألمانى الكبير . ولكن ، على الرغم من كل هذه المآخذ ، فقد أجمع كثير من الباحثين على اعتبار « وجودية » إسبِرز أكثر الفلسفات الوجودية المعاصرة أصالة ، واتزاناً . ولا شك أن إلمام إسبِرز بالتراث الفلسفى الهائل الذى خلفه لنا سقراط ، والرواقيون ، وأفلاطون ، وأرسطو ، والقدّيس أَوْسْطَين ، ودبْكَارت ، وكانط ، وهيجل ، وكيركجارد ، ونيثشه ، وغيرهم ، هو الذى جعله يؤكد أن الفاسفة ليست فى النهاية سوى السبيل الذى يقتادنا إلى ذواتنا . وسيكون المستقبل وحده هو الكفيل بالحكم على مدى أصالة تلك الرسالة الفلسفية التى اضطلع بأدائها كارل إسبِرز . . .

الفلسفة الوجودية

جبريل مارسل

بين الوجودية المسيحية والسقراطية الجديدة

من بين أعلام الفكر الفلسفي المعاصر شخصية فذة اقترن اسمها بحركة الوجودية المسيحية في فرنسا : ألا وهي شخصية المفكر الكاثوليكي المعروف جبريل مارسل . والواقع أن «اليوميات الميتافيزيقية» التي قدمها مارسل لقراء الفلسفة عام ١٩٢٧ قد كانت بمثابة أول صيغة وجودية في عالم الفكر الفرنسي المعاصر ولكننا ما نكاد نتحدث عن «وجودية» مارسل ، حتى نصطدم بمقبة كبرى هي أن فيلسوفنا نفسه قد رفض أن يطلق على فلسفته هذا الاسم . وقد أثر جبريل مارسل أن يسمى فلسفته باسم «السقراطية الجديدة» أو «السقراطية المسيحية» ، فكان لزاماً علينا أن نفهم كل فلسفته في ضوء هذه التسمية . ولا بد لنا من أن نلاحظ أنه حينما كان مارسل قد شرع يدون الصفحات الأولى من مذكراته الفلسفية ، كان الجو الروحي الذي يحيم على الفلسفة الفرنسية هو جو «العقلانية المغلقة» ، فكان خلفاء هاملان Hamelin من أمثال برانشفيك ، وجوبلو ، ويلو ، وبوترو ، يتجهون بكل ثقلهم نحو ضرب من «الوضعية» الخفية للكمال . وإذا هذا الوضع ، فكر مارسل لحظة في الارتقاء في أحضان «المثالية» على نحو ما عبر عنها بعض الفلاسفة - الأنجلو - ساكسون (من أمثال رويس وبرادلي) ، ولكنه لم يستطع أن يقنع بأية صورة من صور الهيغلية الجديدة . ولم يلبث جبريل مارسل أن نقض عنه غبار التفكير الأكاديمي الجامعي ، معلناً الحرب على شتى التقاليد المدرسية الموروثة ، وسرعان ما راح يحاول وضع دعائم فلسفة هيئية Concrète التزامية Engagée ، محاولاً إقامة تلك الفلسفة على أسس ديناميكية وتأملية في آن واحد . وربما كان برجسون هو الفيلسوف الذي أيقظ مارسل من سباته الإيقاني (أو الدوجماتيقي) ، ولكن برانشفيك هو الخصم الأكبر الذي تحدت كل فلسفة مارسل في ضوء الحملات العنيفة

التي وجهها إليه . ولهذا فقد ذهب بعض النقاد إلى أن « الفلسفة المارسلية تمثل نزعة برنشيكية مقلوقة ، على أساس أن هذه الفلسفة لم تتحدد إلا بمعارضتها للنزعة العقلانية المتطرفة »^(١) .

حياة مارسل وتطوره الروحي

وقد ولد جبريل مارسل في باريس عام ١٨٨٩ من عائلة مسيحية بورجوازية ، وإن كان أبوه لم يمن بتلقينه تعاليم الديانة المسيحية ، فكان على مارسل نفسه أن يتهدى إلى الإيمان الديني بمجده الشخصي . ولم يعتنق فيلسوفنا المذهب الكاثوليكي إلا في سن متأخرة ، بعد أن كان قد درس « مشكلة الإيمان » واستطاع أن يثبت بنفسه من حقيقة العقيدة الدينية . وقد أظهر مارسل نبوغاً مبكراً في ميدان الدراسة الثانوية ، كما استطاع الحصول على درجة الأجر جاسيون في الفلسفة ولما تجاوز العشرين من عمره . وقد جاء ترثييه في الأجر جاسيون « الثاني » (أى بعد جان فال Jean Wahl مباشرة ، الذي كان ترتيبه الأول ولو أنه كان يتقدم لهذه الدرجة العلمية للمرة الثانية) . وقد اشتغل مارسيل بالتعليم لمدة قصيرة ، فعمل أستاذاً بليسيه فنديم لعدة شهور ، كما مارس التدريس من بعد على فترات متباعدة خلال الأعوام من ١٩١٤ إلى ١٩١٨ ثم من ١٩٣٩ إلى ١٩٤٠ . ولكنه لم يستطع أن يقنع بمهنة التدريس ، خصوصاً وأنه كان يشعر بأن عليه رسالة أدبية لا بد من أن يضطلع بها في ميدان الصحافة ، فكان أن اشتغل ناقدًا درامياً ، وموسيقياً ، وأديباً ، في عدد كبير من المجلات الشهيرة والأسبوعية . ولم يلبث هو نفسه أن شرع في التأليف الدرامي ، فكانت أولى تمثيلياته المسرحية هي « النعمة » (أو اللطف) La grâce سنة ١٩١١ .

والواقع أن جبريل مارسل ليس مفكراً وفيلسوفاً لحسب ، بل هو أيضاً موسيقار وكاتب مسرحي ، وناقد أدبي . وقد ظهرت له حتى الآن حوالي ثلاثين

(1) Denis Huisman : « L' Existentialisme en France », article dans : « Tableau de la Philosophie Contemporaine », 1957, p. 395.

رواية لم تمثل كلها على خشبة المسرح ، ولكن البعض منها قد عرض بالفعل على مسارح باريس فلقى نجاحاً غير قليل . وقد كان الكثيرون من مديري المسارح الفرنسية — باديء ذي بدء — يترددون في الموافقة على إخراج (وعرض) مسرحيات مارسل ، ولكن الملاحظ بعد تحرير فرنسا من الاحتلال الألماني أن بعض المخرجين الممتازين قد أقدموا على إخراج تمثيلاته في أكبر دور العرض المسرحي بباريس . وهكذا مثلت على خشبة المسرح الفرنسي مسرحية « رجل الله » لمدة تقرب من ثلاث سنوات ، كما لقيت مسرحية « الظلم » (عام ١٩٣٨) نجاحاً باهراً . ومن أعمال مارسل المسرحية التي أعيد تمثيلها عدة مرات مسرحية « طريق الذروة » : (سنة ١٩٣٦) ، ومسرحية « روما لم تعد في روما » (سنة ١٩٥١) . الخ . وقد تكون الرواية « العالم المحطم » (أو المكسور) *Le monde cassé* من أعمال مارسيل الروائية المتقدمة ، ولكنها مع ذلك من خبرة ما قدمه الروائي الفرنسي الكبير للمسرح . والمشكلات التي يعالجها مارسيل في هذه المسرحيات — وفي غيرها — إنما هي في صميمها « مشكلات وجودية » ، تعانيها شخصيات قلقة ، تحاول أن تعرف حل معنى حياتها ، وتسمى جاهدة في سبيل تحديد مصيرها عن طريق استخدامها لطريقتها الخاصة ، ومن هنا فإننا نجد في أعمال مارسيل الأدبية جزءاً لا يتجزأ من صميم رسالته الروحية ؛ وكأن « سقراط الجديد » قد فطن إلى أن مشكلات الفلسفة مواقف حية تواجهها مخلوقات بشرية من دم ولحم ، فلا سبيل إلى حلها — إذن — في نطاق التفكير المجرد وحده ، بل لابد من فك عقدها في مضمار الحياة الواقعية نفسها . ولا شك أن أهمية المسرحية — بالنسبة إلى جبريل مارسيل — (إنما تنحصر في أنها تقدم لنا « الإنسان » في إطاره الاجتماعي العادي ، وتصفه لنا في جوهه العالي البؤس ، فتكشف لنا عن عمق أهوائه وانفعالاته ، ورذائله ونقائصه ، وتعطينا صورة واقعية ملموسة له ، وتضعه وجهاً لوجه أمامنا ، على نحو ما هو بالفعل في صميم علاقاته الحية بذاته ، وبالعالم ، وبالأخرين ، بل وبالله نفسه .

إنتاج مارسيل الفلسفي

يبد أن مارسل الأديب والكاتب المسرحي قد شعر — منذ صباه — بنفور شديد نحو الدراسة الأكاديمية المنتظمة ، فلم يستطع أن يواصل دراساته الفلسفية العليا في السوربون ، ولم يتمكن من تقديم رسالته للدكتوراه التي كان قد شرع بعدها ابتداء من سنة ١٩١٣ . ولم يكن كتابه « يوميات ميتافيزيقية » سوى مجموعة المذكرات التي كان قد حررها للرسالة ، ولكنه شعر بعد الفراغ من كتابتها بأن طريقته في التأليف لا يمكن أن تتفق مع الطريقة المنهجية الأكاديمية التي تتطلبها كتابة رسالة جامعية . وهكذا تخلى مارسل نهائيا عن كل طريقة مدرسية في التأليف ، وراح يكتب تأملاته الفلسفية على صورة مذكرات متناثرة وملاحظات متفرقة . وقد واصل مارسل تأملاته الميتافيزيقية في كتاب آخر صدر له عام ١٩٣٥ تحت عنوان « الكينونة والمالك » *Être et Avoir* ، فقدم لنا في هذه الدراسة المتأخرة نظرات فئومولوجية عميقة ، كانت بمثابة الحلقة الأولى في سلسلة « فلسفة الروح » التي قام بإصدارها كل من لافل Lavelle ولوسن Le Senne . ولم يلبث مارسل أن جمع بعض الدراسات الفلسفية الأصيلة التي كان قد نشرها على صفحات بعض المجلات الفلسفية الفرنسية في كتابين متواليين ، ظهر أولهما عام ١٩٤٠ بعنوان : « من الرفض إلى الإبهال » *Du Refus à l'Invocation* وظهر ثانيهما سنة ١٩٤٤ تحت عنوان : « الإنسان السالك » *Homo Viator* .

وقد كان عام ١٩٤٧ عاما حاسما في تاريخ شهرة جبريل مارسيل . إذ نشر دانييل روبس في مجموعته الشهيرة المسماة باسم *Présence* دراسة مشتركة بعنوان « الوجودية المسيحية » قدمها الفيلسوف الكبير جلوسون (عضو الأكاديمية الفرنسية) واشترك فيها كل من تروافوتين ، ودانييل دلوم ، وغيرهما ، كما اختتمها مارسل نفسه بدراسة قيمة تحت عنوان : « نظرة إلى الورا » . وعلى أثر ظهور هذا الكتاب ، أخذ إنتاج مارسل الفلسفي يذيع في الأوساط الفلسفية العالمية ، فاهتم الكثيرون بدراسة فلسفته والتعليق عليها . وتناجحت بعد ذلك

كتب مارسل ، فظهر له عام ١٩٥١ « البشر ضد الإنسان » Les hommes contre l'humain وظهر له في العام نفسه « سر الوجود » Le Mystère de l'Être (في جزئين) ، كما صدر له بعد ذلك كتابان آخران : الأول بعنوان : « الإنسان المشكل » L'homme problématique (سنة ١٩٥٤) ، والثاني بعنوان : « انهيار الحكمة » Le Déglin de la sagesse (سنة ١٩٥٥) ؛ هذا إلى جانب دراسته القديمة لـ « ديتافريقا رويس » (Royce) وعرضه لكتاب الفيلسوف الأمريكي هوكنج : « دلالة الله في الخبرة الإنسانية » المنشور بالمجلة الفلسفية عام ١٩١٣ ، وغير ذلك من المقالات القيمة والدراسات العميقة . . الخ . وقد ترجم العديد من هذه الكتب والدراسات إلى الإنجليزية وغيرها من لغات العالم الحية ، فاستطاع مارسل — من خلالها — أن يكون سفيرا حقيقية للفكر الفرنسي في ربوع العالم المتحضر شرقا وغربا . وقد جاب مارسل نفسه معظم بلاد العالم شارحا ومفسرا لأصول فلسفته ، وكان من بين البلاد العديدة التي زارها أمريكا الجنوبية (التي طاف بها بلداً بلداً) ، وألمانيا ، وانجلترا ، وبلجيكا ، وسويسرا ، وإيطاليا ، وأسبانيا ، وغيرها . وما زال عالمنا العربي يطمع في أن يظهر بشرف استقبال الفيلسوف الفرنسي الكبير الذي يناهز الآن من العمر التاسعة والسبعين ١ وقد حصل جبريل مارسل على أرفع الأوسمة والتقدير ، فنال عام ١٩٤٧ جائزة الأدب من الأكاديمية الفرنسية ، وحصل بعد ذلك على وسام اللجيون دولور ، وأصبح ابتداء من سنة ١٩٥١ عضواً بالمعهد ، خلفا لإميل برية (مؤرخ الفلسفة المشهور) وأخيراً شغل مقعد برجسون في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية ، وهو المقعد الذي ظل خاليا بوفاة الفيلسوف الفرنسي الكبير عام ١٩٤١ .

روح الفلسفة المارسلية

إذا كان سقراط اليونان قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، وامتد بها إلى البيوت والحوائث والطرقات ، فإن سقراطنا الجديد قد أراد للفلسفة أن تهبط إلى معترك الخبرة ، لكي تستحيل إلى « فلسفة واقعية » من دم ولحم ١

وهذا هو السبب في أننا لا نكاد نجد لدى مارسيل « مذهباً » بمعنى الكلمة ، بل مجرد تأملات ، وبيانات ، ومحاضرات ، وأحاديث متفرقة . وإذا كان مارسيل قد رفض منذ البداية أن يصوغ فلسفته على صورة « نسق عقلي » ، فذلك لأنه قد رأى أن الفكر الحى لا يمكن أن يصاغ في قوالب محكمة ومفاهيم متحجرة ، بل هو لابد من أن يظل فكراً تساؤلياً متفتحاً ، وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن مارسيل ينتمى إلى طائفة من المفكرين الذين لا يصدر عنهم تفكيرهم الفلسفى إلا عن تجربتهم الباطنة ، والذين لا يستطيعون أن يواصلوا تأملاتهم إلا بالرجوع إلى ذلك المصدر نفسه . ولعل هذا هو السبب في نفوره من كل « مذهبية » وجرعه من كل إضافة (على صورة Isme) تحمل معانى التحجر المذهبي ، (كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى كلمة « وجودية » ، Existentialisme) .

وإذا كان سقراط اليونان قد دعانا إلى معرفة ذاتنا ، فإن سقراط الجديد يدعونا إلى تعميق تجربتنا ، من أجل الوقوف على الدلالة الروحية لشتى عواطفنا ونوازعنا واتجاهاتنا النفسية . ولم يكتب مارسيل نفسه شيئاً دون أن يكون قد استمدّه من صميم تجربته ، أو دون أن يكون قد عاناه في باطن خبرته الشخصية . ومن هنا فإن معظم القضايا الفكرية التى أهتم مارسيل بدراستها قد انبثقت من صميم تجربته الروحية العميقة ، أو من طبيعة عمله الخاص أثناء الحرب العالمية الأولى . وهو نفسه يحدثنا بأن حالته الصحية في ذلك الحين لم تسمح بالانغماس في سلك الجندية ، فكان عليه أن يعمل في الصليب الأحمر ، وأن يشرف على مكتب المفقودين وشهداء الحرب . وهناك انكشف لمارسيل معنى « الشخص » البشرى : فقد أتبع له أن يشهد عن كتب آلام الآخرين ، وأن يشاركهم أحزانهم . لفقد ذويهم ، وأن يدرك بالتالى كيف أن موت « الذات » الإنسانية لا يعنى مجرد عملية حسابية أو إحصائية نسقها فيها هذا الاسم أو ذاك من عداد الأحياء . والظاهر أن هذه التجربة قد تركت أثراً عميقاً في نفس جبريل مارسيل ، فإننا سنرى أن جانباً كبيراً من اهتمامه قد

دار حول مشكلة الاتصال بين الذوات ، ومشكلة الحب ، ومشكلة الوفاء والحياة ، ومشكلة الأمل واليأس ، ومشكلة الموت والخلود ، ومشكلة التراسل الروحي واستحضار الأرواح ... إلخ .

أقطاب ثلاثة في فلسفة مارسل

ولكن ، إذا كان جبريل مارسل نفسه قد شاء أن يجعل من نفسه «سقراطاً جديداً» أو «سقراطاً مسيحياً» ، فإن معظم مؤرخي الفلسفة المعاصرة يميلون إلى تسميته باسم «كيريجارد الجديد» . والواقع أن ثمة خصائص مشتركة عديدة تجمع بين كل من مارسل وكيريجارد ، وإن كان الفيلسوف الدنمركي أقرب إلى «التصوف» من المفكر الفرنسي المعاصر . وليس معنى هذا أننا لا نكاد نجد في فلسفة مارسل «عناصر تصوفية» ، وإنما كل ما نعينه أن الفيلسوف الفرنسي قد بقى أقرب إلى التفكير الميتافيزيقي منه إلى التأملات الصوفية الخالصة . وربما كانت الأقطاب الفلسفية الثلاثة في كل تفكير مارسل الميتافيزيقي هي : الوجود ، والأنا ، والأنت . ونحن نقول : «الوجود» فلننا لا نعى «الأسلوب البشرى في الكينونة» ، بل نحن نعى «الوجود العام» *L'Être* . ولهذا فقد ذهب بعض شارحي فلسفة مارسل إلى أن الهدف الأساسي للفيلسوف الفرنسي الكبير ليس هو الاقتصاد على «وصف الوجود البشرى» ، بل العمل على إدراك أو اكتشاف الوجود من حيث هو وجود . ومعنى هذا أن الجهد الأكبر الذى قام به جبريل مارسل (خصوصاً في كتابه «سر الوجود») إنما هو «العمل على إعادة الثقل الأنطولوجى إلى تجربتنا البشرية» . وحسبنا أن نطالع يامعان ما كتبه مارسل عن «ديالكتيك الوجود» في الكتاب المشار إليه آنفاً ، لكي نتحقق من أن الفيلسوف الفرنسي يثير المشكلة الميتافيزيقية التقليدية : «ماذا عسى أن يكون الوجود» ؟ ولكن مارسل لا يتساءل عن «الوجود» كما يتساءل المرء عن «واقعة» أو «شيء» ، بل هو يريد أن ينتقل بالسؤال من دائرة

« الملك » Avoir إلى دائرة « الكينونة » Etre ، أو من مجال « المشكلة » : Problème إلى مجال « السر » Mystère . والواقع أن الوجود ليس « مشكلة » ، بل هو « سر » ؛ وما يميز « المشكلة » أنها « شيء موضوعي » يمكن أن يوضع أو يثار ، وبالتالي يمكن أن يمثل أمامنا كمائق يسد الطريق أمام تفكيرنا . والجواب على المشكلة هو بطبيعته « لا شخصي » : لأن في وسع أى شخص كائننا من كان أن يقوم به . وأما « السر » فهو ما أجد نفسى مندجاً فيه ، بمنزلة ما هو ، مطلوباً في أعماقه ، بحيث لا يكون موضع للفرقة بين ما هو « فى ذاتي » وما هو « أمام ذاتي »

تحليل سريع لكتاب « سر الوجود »

لقد رأينا أنه إذا كان ثمة اتجاه فلسفي يميز كل كتابات جبريل مارسل ، فهو الاتجاه العيني Concret الذي ينفر من كل تنظيم مذهبي ، ويخرج من كل تركيب نسقي ، مؤثراً « الوصف الواقعي » على « البناء العقلي » . وعلى حين أن ثمة فلاسفة — من بين أصحاب النزعة الوجودية — قد انتهوا إلى إقامة « مذاهب » — كما فعل مثلاً كل من هيدجر وسارتر — نجد أن مارسل قد أصر على رفض كل نزعة مذهبية ، فبقى تفكيره أقرب إلى فكر كبير كجارد أو يسبرز منه إلى فكر هيدجر أو سارتر . ولا غرو ، فإن أى مذهب فلسفي فى رأى جبريل مارسل — حتى ولو انضوى تحت أواء « الوجودية » ، لا بد من أن ينطوى على تشويه للخبرة المعاشة ، على نحو ما يعانينا المرء فى فى صميم وجوده بطريقة مباشرة .

ولو أننا عدنا إلى مؤلف مارسل الرئيسى المسمى باسم « سر الوجود » (وهو عبارة عن محاضرات جيفورد التى ألقاها الفيلسوف الفرنسى عام ١٩٤٩ و ١٩٥٠ بجامعة أبردين Aberdeen) ، لوجدنا أن الكاتب يقوم بمحاولات شاقة من أجل التزام حدود الخبرة المعاشة أو الواقع العيني ، فهو لا يكاد يخلق فى سماء المجردات ، إن لم نقل بأنه لا يتورط مطلقاً فى أى تأمل نظري خالص .

والتفكير الوجودى عند مارسل إنما هو تفكير تضطلع به تلك «الذات المتجسدة» التى تحيا دائماً فى «مواقف» . ومارسل يقيم تعارضاً واضحاً بين «الذات المتجسدة» و«الذات المجردة» ، فيقول إن الذات المجردة تقوم بحركة انفصال فلوذ بعالم علوى هو أشبه ما يكون بهيكل عقلى مقدس ، وكأنما هى تريد أن ترقى بنفسها إلى «أوليمبوس الروح» حيث تطمح فى الحصول على «منظور» كللى شامل للواقع بأسره أو الوجود ككل . ولكن «ليس هناك — ولا يمكن أن يكون هناك — أى تجريد شامل ، أو أى مراتب نهائية نستطيع أن نعتمد إليه عن طريق التفكير المجرد ، بحيث نركن إليه ونستقر عنده إلى ما لا نهاية . وذلك لأن موقفنا فى هذا العالم لا بد من أن يبق حتى النهاية موقف الشخص السالك أو الموجود العابر الذى لا يستطيع أن يبلغ مرحلة السكون المطلق أو الراحة المطلقة ، اللهم إلا عن طريق التوهم ؛ وهو التوهم الذى لا بد للتفكير الفلسفى من العمل على محاربته بكل قوة» .

وقد سبق لمارسل أن أطلق على واحد من كتبه السابقة اسم «الإنسان السالك» Homo Viator (سنة ١٩٤٥) ، فليس بدعاً أن نراه يؤكد فى أكثر من موضع أن الموجود البشرى يظل دائماً وباستمرار كائناً جابراً ، مسافراً ، قد شد رحاله ، فهو «على الطريق» ، وهو لا يكاد يكف عن الانتقال من «موقف عيى» إلى موقف عيى آخر ، وهلم جرا . وليس فى وسع الإنسان ، فى أية لحظة من اللحظات ، أن يسلخ من وجوده العيى المتخبط فى مواقف ، لىكى يتأمل ذاته مع ما يحيط بها من عالم ، تأملاً تاماً مكتملاً . ومعنى هذا أنه ليس ثمة «فكر متعال» يستطيع أن يتحلل من شتى المواقف العينية للذات المتجسدة ، لىكى يصل إلى الحقيقة الكلية ، أو لىكى يزعم لنفسه الحق فى الوصول إلى «المطلق» . وربما كان العيب الأكبر فى كل فلسفة مثالية — كما لاحظ كيركجارد من قبل — أنها قلما تنجح فى الوقوف على «الطابع الموقفى» (إن صح هذا التعبير) لكل تفكير بشرى . وأما التفكير الوجودى فإنه حريص كل الحرص على احتباء تلك العلاقة الحية التى تربط الفيلسوف بالموقف العيى . وليست مهمة الفلسفة سوى العمل على وصف الدلالة الحية

التي يتطوى عليها « الوجود في موقف »، وحين يصف مارسل هذه المهمة بأنها « فنومولوجية »، فإنه يعنى بذلك أنها تتخذ نقطة انطلاقها من الخبرة اليومية المباشرة، فتحاول الوقوف على شتى الدلالات التي تتضمنها هذه الخبرة، وكافة الاتجاهات التي قد تنبع منها أو ترتب عليها.

وإذا كان من شأن التفكير المجرد أن يمثل خطراً يهدد الوجود العيني، فإن هناك أيضاً خطراً آخر يهدد هذا الوجود، ألا وهو خطر الحياة الآلية في المجتمعات الحديثة. وقد كرس مارسل فصلاً بأكمله من كتابه « الوجود، والحديث عن هذا الخطر الذي يهدد حياتنا الشخصية في عالم التنظيمات الاجتماعية المتزايدة، فأطلق على المجتمع الآلي اللاشخصي اسم « العالم المحطم » (أو المكسور). وحجة مارسل في هذا الصدد أن إنسان العصر الحديث قد أصبح مهدداً بفقد « إنسانيته »، نظراً لأن عالمنا البيروقراطي الحديث قد صار يعيل إلى التوحيد بين « الفرد » وبين السجل الرسمي لحالته المدنية (أو الاجتماعية). ومن هنا فإن « الشخصية » قد استحالَت في عالمنا الحديث إلى مجرد « بطاقة هوية »، وتبعاً لذلك فإن الإنسان لم يعد أكثر من مجموعة وظائف يمكن أن يضطلع بها أى مخلوق آخر بدلاً منه، في حين أن لكل ذات طابعها الشخصي الفريد الذي لا سبيل إلى استبداله بغيره أو الاستعاضة عنه بغيره. وليس من شك في أن أى عالم من هذا القبيل لا بد من أن يقضى على القوى الإبداعية الفردية، لكي يحيلها إلى معدلات متساوية من القدرة، وبالتالي فإنه لا بد من أن يؤدي إلى القضاء على كل حياة شخصية. وحين يتم تحويل كل شيء — بما في ذلك الإنسان نفسه — إلى تحليل إحصائي يقوم على قانون المتوسطات، فإنه لا بد للمساواة المزعومة من أن تتم على حساب كل مقدرة إبداعية شخصية، وبالتالي فإن عملية « التسوية » لا بد من أن تقضى إلى القضاء نهائياً على كل امتياز. وجبريل مارسل يضم صوته هنا إلى صوت كل من هيدجر ويسبرز في التنديد بتلك « النزعة الجاهلية » التي تهدف إلى القضاء على الشخصية ومحو الفردية، من أجل تمجيد « الجمهور »، اللا شخصي، أو الحقيقة الاجتماعية الغفل.

من عساي أن أكون؟

أما المشكلة الرئيسية في فلسفة مارسل العينية فهي تلك التي يطرحها الفيلسوف الوجودي المسيحي حين يتساءل قائلاً: « من عسى أن أكون؟ » . وهذا السؤال وحده هو الكفيل بتحرير المرء من ربكة الاتجاهات الموضوعية السائدة في الفكر الحديث ، من أجل الارتداد به إلى « الواقع المباشر » ، المائل في صميم خبرته المعاشة . وليس من شأن « التفكير » أو « التأمل » أن يلقى أية أضواء على تلك الخبرة المعاشة ، اللهم إلا بقدر ما يبق (أى التفكير) جزءاً لا يتجزأ من صميم الحياة . وهنا يفرق مارسل بين مستويين من التفكير: تفكير أولى *Réflexion primaire* ، وتفكير ثانوى *Secondaire* والأول منهما تفكير تحليلي يميل إلى تفنيت وحدة الخبرة ، على نحو ما تنكشف لنا وجودياً في أحماق الذات المتزمنة (المتجسدة) . وأما الثاني منهما فهو تفكير استرجاعي أو تجميعي *Récupérative* يرى إلى استرداد (أو استعادة) الوحدة المفقودة من خلال التفكير الأولى . وليس في وسع الإنسان أن ينفذ إلى أحماق الذات ، اللهم إلا عن طريق الاستعانة بالتفكير الثانوى . ومارسل يقرر هنا أن الكوجيتو الديكارتي ثمرة للتفكير الأولى ، ولهذا فإنه لا يرى في الذات المفكرة سوى مجرد « موضوع ذهني » متحد بواقعة الوجود . ولكن هذا التفكير المجرد ينطوى منذ البداية على ضرب من التناهي عن الحقيقة المباشرة الخالصة . وأما إذا أريد لمباراة « أنا وجود » أن تزودنا حقاً بركيزة أرشيدية ، فإنه لا بد لنا من استخلاصها عندئذ في وحدتها الأصلية التي لا انفصام لها من صميم المعطيات المباشرة للتفكير الثانوى . والواقع أن « الوجود » - كما لاحظ كائط من قبل في « نقد العقل الخالص » (سنة ١٧٨١) - ليس خاصية أو صفة أو محمولاً يمكن أن تربطه بموضوع ذهني ، وإنما الوجود حالة لا سبيل إلى ردها أو إرجاعها إلى أى شيء آخر ، أعنى حالة ماثلة في سياق حسي معين . « والتفكير الثانوى هو الذي يحى فيزيح النقاب عن وجودي ، على نحو ما أختبره حسياً في صميم الفعل . وهذا الإدراك الوجودي من خلال

الفعل هو ما يسميه مارسل باسم « اليقين الوجودى » . وأنا حين أسامل عن نفسى ، فأنتى أنكشف لذاتى بوصفى سائلاً فى صميم الفعل الذى بمقتضاه أضع السؤال . وهذه هى اللحظة التى نجد فيها أنفسنا وجهاً لوجه بإزاء « الكينونة » ، فى صميم وجودها المعطى المباشر .

أنا « جسم » ، أولاً وقبل كل شيء !

لقد كان سقراط يرى فى الموجود البشرى « كائناً ناقلاً » ، أولاً وبالذات ، وأما جبريل مارسل (سقراط العصر الحديث) فإنه يؤكد أن الإنسان « بدن » ، أو « ذات متجسدة » قبل أن يكون أى شيء آخر . والجسم الحى — فى نظر مارسل — ظاهرة أساسية فى كل تفكير ثانوى أو استرجاعى . وآية ذلك أن التفكير الثانوى يكشف لى عن وجودى بوصفه « وجوداً متجسداً » ، أعنى وجوداً مرتبطاً بجسم اختره اختبارة شخصياً فريداً بوصفه جسمى الخاص . واليقين الوجودى مائل فى الخبرة التى أحصلها عن جسمى على نحو ما هو حى بالفعل . وحين يتحدث مارسل عن « التجسد » Incarnation فإنه يعنى به أن المرء يدرك نفسه باعتباره جسماً ، وأن الجسم هو حلقة الاتصال بين الذات المفكرة والعالم الخارجى . وقد كان لا بد لفلسفة ترند لنفسها أن تكون واقعية عينية ملبوسة ، من أن تتخذ نقطة انطلاقها من شيء عيانى ملبوس ، ألا وهو « الجسم » . فأنا لا أدرك نفسى (كما يظن ديكارت) باعتبارى « فكراً محضاً » ، بل باعتبارى « متجسداً فى بدن » ، هو نواة كل موافى الوجودى . ومعنى هذا أنتى لا أملك أن أفصل شعورى بذاتى عن إحساسى بجسمى ، وإدراكى للعالم الخارجى . وحينما أقول عن شيء ما إنه موجود فأنتى أعنى بذلك أن هذا الشيء قابل للاتصال بجسمى والتأثير عليه ، سواء أكان ذلك بطريقة مباشرة أم بطريقة غير مباشرة .

يبد أن مارسل لا يوافق الفلاسفة للماديين على القول بأن الجسم آلة تمتلكها أو أداة تنصرف فيها ، بل هو يرى أن جسم المرء لا يستوعب « كل » ذاته ،

ولا يعبر عن صميم وجوده . ولو أننى نظرت إلى « جسمى » على أنه مجرد « موضوع » لكان مجرد « جسم » كسائر الأجسام الأخرى ، ولما كان فى استطاعى أن أفهم السر فى التصاقه بى ، والتناوله بصميم وجودى . ولكن الواقع أن لكل جسم مساراً وجودياً يتكون من ذلك « الوسط » العادى الذى درج المرء على أن يحيا فيه ، وتلك الموضوعات التى اعتاد أن يتعامل معها . وهذا « المسار الوجودى » هو الذى يشعر الذات بما بينها وبين العالم من ألفة ، وهو الذى يجعل أصداء العالم الخارجى تتردد فى صميم حياتنا النفسية . ومن هنا فإن مارسل يرى أن الذات متفتحة للعالم ، من خلال ذلك الجسد الذى لا تكاد تنفصل عنه ولا يكاد ينفصل عنها . وهذا هو ما اعتاد الفلاسفة الوجوديون أن يطلقوا عليه اسم « الوجود فى العالم » .

وربما كان من أخطاء التفكير الأولى أنه يميل إلى قطع الصلة التى تجمع بينى وبين بدنى ، لى يحيل « ذاتى » إلى وعى كلى ، و « جسمى » إلى مجرد كيان موضوعى لا يخرج عن كونه فى الحقيقة مجرد « جسم » بين « أجسام » أخرى كثيرة . ولا شك أن مثل هذه النظرة الموضوعية إلى الجسم لا بد أن تؤدى إلى القضاء على الوحدة الأصلية للخبرة التى أسقشعر فيها ذاتى بوصفى « بدنأ » . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن من شأن التفكير الأولى بالضرورة أن يتخذ دائماً موقف « الانفصال » الموضوعى ، فلا يلبث الجسم أن يبدو له بمثابة موضوع تشريعى أو فسيولوجى يتم « تعميمه » ليصبح « معطى » من معطيات البحث العلمى . وهنا يحمل مارسل على « الثنائية الديكارتية » التى أقامها أبو الفلسفة الحديثة بين النفس والبدن ، لأنه يرى أنها وليدة ضرب من التفكير الأولى (لا الثانوى) . والواقع أن « البدن » فى فلسفة ديكارت « جوهر » أو « كيان مستقل » قد خلعت عليه صبغة موضوعية ، بعد أن تم تجريده من الخبرة العينية للجسم الحى بوصفه جسمى أنا الخاص . وأما التفكير الثانوى فإنه يدرك « جسمى » بوصفه عاملاً حاسماً محددأ (بكسر الدال) فى صميم خبرتى المباشرة .

« وأنا حين أقول إننى موجود — على حد تعيين مارسل — فإننى لا أقوم بإثبات الفكر أو وضع الوعى لحسب ، كما وقع فى ظن ديكرت ، بل إننى أهدف بلا شك إلى شيء أكثر من ذلك ، إذ أننى أعنى (ولو بطريقة مبهمـة أو غامضة) أننى لا أوجد فقط لذاتى ، بل أنا أنجلى أيضاً فى الخارج ، بمعنى أننى موجود على ظاهر يراه الآخرون . وهذه الكثافة التى يتصف بها وجودى ، أو ذلك الكيان الخارجى الذى أتمتع به ، إنما هو الدليل على أن لى جسماً . ولكن هل توجد حقاً علاقة « حيازة » أو « امتلاك » بين ذاتى وجسمى ؟ أو بعبارة أخرى : هل يمكننى أن أقول إن جسمنى هو صميم وجودى ؟ لا ريب أن الجواب بالسلب ، فإن فى مثل هذا القول ما قد يوحى بأن حقيقى المادية هى كل وجودى ، أو هى وحدها التى تتمتع بالوجود ، فى حين أن هذه المادية الساذجة مرفوضة منذ البداية . والحق أن ما يميز جسمنى — على وجه التحديد — إنما هو عجزه عن القيام بذاته أو الوجود بمفرده ، بحيث قد يصح لى أن أقول إن « جثنى » ليست هى ذاتى (أو هى لم تعد كذلك) . وإذا كان فى جسمنى « سر » لا سبيل إلى إماطة اللثام عنه ، فذلك السر هو — على حد تعبير مارسل — سر « الحاضرة » Présences و « المشاركة » Participation . وليس ثمة حد لمثل هذه « المشاركة » ، فإن ظاهرة « التجسد » لا تعنى شيئاً آخر سوى « الوجود فى العالم » (كما سبق لنا القول) .

وهكذا نرى أن مارسل يحاول فهم طبيعة علاقتى بجسمى فى ضوء تلك التفرقة الفنومولوجية التى أقامها فى كتاب سابق بين « الملك » Avoir و « الوجود » Etre . والواقع أن العلاقة بين « المالك » و « المملوك » علاقة خارجية ، فى حين أن العلاقة المتضمنة فى صميم ظاهرة « الكينونة » (أو « الوجود ») علاقة باطنية (لاخارجية) تقوم على « المشاركة » . وعلى حين أن الإنسان « يملك » الموضوعات الخارجية ، نجد أنه « يشارك » فى الوجود . حقاً إن جسدى قد يبدو لى فى بعض الأحيان بمثابة « شيء » ، أمـلكـه ولكننى بمجرد ما أفند إلى أعماق خبرتى الخاصة ، فإننى سرعان ما أتحقق من أننى (بوجه ما من الوجوه) « عين جسدى » Je suis mon corps . ومعنى

هذا أننى أوجد بوصفى جسماً ، أعنى باعتبارى كأنما متجسداً ، تمثل « خبرة البدن » و « خبرة النفس » بالنسبة إليه ظاهرتين لا سبيل إلى الفصل بينهما على الإطلاق . وإذن فإننى حين أتحدث عن جسمى إنما أتحدث عن ذاتى . ومثل هذه النظرة إلى « الجسم » هى الكفيلة بأن تخلع عليه طابعاً وجودياً ، فلا يعود البدن مجرد « موضوع » تملكه « ذات » ، بل يصبح مقوماً من مقومات « الذاتية » .

فكرة « المشاركة » فى فلسفة مارسل

يرى مارسل أن أول لقاء مباشر يتم بيننا وبين ما أطلق عليه اسم « سر الوجود » ، إنما يتحقق عبر « المشاركة » الحية . وقد يقع فى ظننا — لأول وهلة — أن « المشاركة » التى يقوم بها مارسل هى مجرد فكرة « أفلاطونية » ، ولكن الحقيقة أن المشاركة « المارسلية » لا تنسجم بطابع عقلى ، بل هى تستند أولاً وبالذات إلى دعامة من الوجدان أو الشعور أو الإحساس : *Feeling* وليس من شك فى أن الثنائية الأفلاطونية (ثنائية النفس والبدن) ، مع ما يستتبعها من نزعة عقلية ، وانتقاص من قيمة الحواس ، لا تتفق مع الطابع الوجدانى الذى تنسجم به « المشاركة » فى نظر الفيلسوف مارسل . وإن الفيلسوف الفرنسى ليحاول فى أكثر من موضوع إظهارنا على أن « الوجدان » هو أسلوبنا البشرى فى المشاركة ، فزاه يضرب لنا مثلاً بالرابطة الوجدانية العميقة التى تنشأ بين الفلاح والأرض ، أو بين البحار والبحر ، لكنى يخلص إلى القول بأننا نستطيع أن نفهم — من خلال تلك الأمثلة — ماذا تعنى « المشاركة » . وآية ذلك أن تعلق الفلاح بالأرض ، أو تعلق البحار بالبحر ، ليس مجرد علاقة تقوم على المنفعة ، بل هو رابطة وجدانية تعدو كل مصلحة . وليس أدل على صحة ما نقول من أن الفلاح لا « يملك » الأرض ، وكأنما هى مجرد « شىء » قد استحوذ عليه ، بل إن الأرض — فى الحقيقة — قد أصبحت جزءاً لا يتجزأ من صميم وجوده . ومعنى هذا أن ثمة ضرباً من

« الاتحاد ، أو « التطابق » ، الوجودى الذى قد تحقق بين الفلاح وأرضه ، بحيث إن أية قطعة قد تحدث بينه وبين تلك الأرض لا بد من أن تنطوى بالنسبة إليه على فقدان حقيق لذاتيه . وهذه الرابطة العميقة التى تتحقق عبر « المشاركة » (كما هو الحال فى مثال الفلاح وأرضه) إنما هى النموذج الحى لتلك العلاقة الجوهرية التى تجمع بين الإنسان و « سر الوجود » .

المشاركة بين الذوات والتلاقى بين الأنا و « الأنت » ...

وثمة مفاهيم أخرى تحتل مكانة كبرى فى فلسفة المشاركة عند جبريل مارسيل ، ألا وهى مفاهيم : الاتصال ، والتلاقى ، والتفاعل بين الذوات . ونحن نجد مارسيل فى الجزء الثانى من كتابه « سر الوجود » يحاول الاستمعاضة عن ميتافيزيقا ديكارت القائمة على مبدأ « أنا أفكر » بميتافيزيقا أخرى جديدة تقوم على مبدأ « نحن موجودون » . ولابد للتفكير الفلسفى — فيما يرى مارسيل — من أن يحور نفسه من كل نزعة ذاتية متطرفة أوكل اتجاه انطوائى محض ، مما قد يؤدى إلى القول بذات إستمولوجية منعزلة أو به « أنا » متعالية منفردة . والواقع أن « الأنا » — فيما يقول مارسيل — لا يوجد إلا بقدر ما ينظر إلى نفسه على أنه موجود للآخرين ، وبالتالي بقدر ما يعترف بأنه قد أصبح يند عن ذاته أو يغفلت من إسماره الخاص . ومعنى هذا أن وجود الذات لا ينكشف إلا فى إطار من « التواصل الحى » ، مع غيرها من الذوات . « وكلنا نجحت فى تحرير نفسى من سجين المركز الذاتى ، تزايد وجودى فى الواقع الفعلى » . وكل التأملات الميتافيزيقية التى قامت عليها فلسفة مارسيل إنما تستند فى الحقيقة إلى هذا الوعى الأول (السابق لكل معرفة) بوجود « أفنى مشترك » ، يجمع بين ذاتى وذوات الآخرين فى وحدة أصلية لا تقبل الانفصام . « وأنا لا أشغل نفسى حقاً بالوجود ، اللهم إلا بقدر ما ينشأ لدى وعى متمايز (إن فى كثير أو قليل) بالوحدة

السكينة التي تربطني بساقى الموجودات الأخرى ، وإن كان لدى من قبل فكرة أولية عن حقيقة وجود تلك الموجودات ،^(١) .

وهنا يعارض جبريل مارسل فيلسوفاً وجودياً آخر مثل سارتر (على الأقل سارتر القديم صاحب كتاب « الوجود والعدم ») فيقول إن الذات ليست حقيقة مخلقة تحيا في عزلة شاقة أليمة ، بل هي حقيقة مفتوحة تدرك نفسها منذ البداية في عالم الآخرين . وليس ما يميز الذات هو تفرداها واستقلالها عن غيرها من الذات ، بل هو قدرتها على التعبير عن نفسها أمام الآخرين ، ومدى ما لديها من مقدرة على مواجهة شق الظروف ... وكلما زاد شعور الذات بنفسها ، زاد بالتالي شعورها بالتزامها نحو نفسها ونحو غيرها من الذات . ولا تدرك الذات نفسها بوصفها « شخصاً » ، اللهم إلا بقدر ما تؤمن بحقيقة وجود الآخرين ، وبقدر ما يؤثر هذا الإيمان نفسه على صميم سلوكها . ولهذا يقرر مارسل أن « الشعور بالمسؤولية لا يكاد ينفصل عن الشعور بوجود الآخرين » .

يبد أن الاتصال الحقيقي بين الذات لا يكاد يحدث إلا في لحظات « التلاقى » ، بمعنى أن تفاعل الحياة البشرية يتحقق فيما بين الذات من خلال أفعال (أو حركات) اللقاء الشخصي وليس من شك في أن ظاهرة التلاقى الشخصي تعبر عن علاقة تختلف اختلافاً كبيراً عن أية علاقة أخرى قد تتم بين الموضوعات الفيزيائية على المستوى المادي . ولما كانت « الشخصية » و « الشئ » ، ضربين مختلفين تماماً من ضروب الوجود ، فإن من الطبيعي أن يقابلهما ضربان مختلفان تماماً من ضروب المعرفة أو الإدراك . وآية ذلك أنك لا تستطيع مثلاً أن تلتقي بذات بشرية أخرى وكأنك تصطدم بشئ ، أو تلتقي بموضوع ! ولو أنك اقتصررت على النظر إلى « الآخر » على أنه مجرد « شئ » ، لكنت بذلك كمن يحاول التعرف على الشخص في البشري

(1) Cf. Mc Greal & F. Mayill : " Masterpieces of World Philosophy. ", Harper, N — Y. , 1961, pp. 1120 — 1127.

بالوسائط المجعولة لمعرفة الأشياء . والواقع أن المرء حينما يفكر في « الآخر » ، بضمير الغائب ، أعنى باعتباره مجرد « هو » ، فإنه عندئذ إنما يجعل منه « موضوعاً » يحاول أن يتفقه كما يتفقه الطبيعة أو غيرها من الموضوعات . وأنا — مثلاً — حينما أجدنى في عربة قطار ، بإزاء شخص غريب لا أعرفه ، فأنتى أنظر إليه ، وأتأمله من الخارج ، وأحكم عليه عن بعد ، وكأنه حضوره ، هو نفسه ضرب من « الغياب » . ولكن بمجرد ما تنشأ بينى وبين هذا الغريب بعض الاتصالات الشخصية (كأن أعلم مثلاً أنه نازح من بلدى ، أو أنه قد تلبذ مثلى على يد أستاذ بعينه ، أو أننا اشتركنا معاً في معركة واحدة ، أو أننا انفقنا معاً على الإحجاب بمؤلف معين أو فنان معروف . . . الخ . فهنالك لا يصبح هذا « الآخر » مجرد « هو » ، أنصرف بإرائه كما لو كان « غائباً » تماماً ، بل يستحيل إلى « أنت » ، أخاطبه بضمير المخاطب ، وأفكر فيه باعتباره « حاضراً » . ومعنى هذا أن التلاقى الحقيقى هو ذلك الذى تنكشف لنا فيه « ذات » أخرى بوصفها « أنت » ، أعنى باعتبارها مركزاً شخصياً للذاتية . ونحن حين نكون بإزاء الشخص المحبوب ، فإننا لا نملك أن نجعل منه مجرد « هو » — حتى ولو كان غائباً — لأننا نفكر فيه دائماً باعتباره « أنت » ، أعنى أن « غياب » نفسه هو فى حقيقته « حضور » ! وصفوة القول أننا لا نعرف أية ذات أخرى ، اللهم إلا على مستوى « التلاقى » الوجودى . .

سر الموت فى صلته بتراسل الذوات

وفى ضوء تفرقة ما رسل السابقة بين الـ « هو » والـ « أنت » ، نراه يحاول التعرض لمشكلة الموت ، أو بالأحرى سر الموت ، لكى يبين لنا أن الموت لا يصبح إشكالا أليماً ، اللهم إلا حينما نكون بصدد موت الـ « أنت » (أو موت الحبيب) . ومعنى هذا أن الموت لا يقلقنا ويقض مضاجعنا حينما نكون بإزاء واقعة الفناء بصفة عامة ، وإنما حينما نكون بصدد غياب الشخص الذى نحبه غياباً مطلقاً ، إذ هنالك يصبح موته تحدياً لنا ، وتحطياً للوحدة القائمة

بيننا . ولكن من شأن « الوفاء » Fidelity أن يحى ، فيتحدى كل غياب ، لأنه يشعرا بأن « المحبوب ، لا يمكن أن يموت ، وأن « الحب » نفسه أقوى من « الموت » ومارسل الذى عانى الكثير بسبب فقدانه لأمه أولا ، ثم لزوجته المحبوبة ثانيا ، يحاول أن يبين لنا مع سقراط أن « تحطيم القيامة لا يعنى فناء النغم » ١ ومن هنا فإنه يقرر أن ثمة صلة روحية بين الأحياء والموتى ، بدليل أن هؤلاء « الغائبين » ليسوا فى نظرتنا بمثابة « موضوعات » أو « أفكار » بل هم « شخصيات » تظل مرتبطة بوجودنا الشخصى ، وتظل هناك علاقة ما تجمع بيننا وبينهم . حقا إنه قد يستعصى علينا فى كثير من الأحيان أن نحدد على وجه الدقة نوع هذه الصلة التى تربطنا بهم ، ولكن الميث المحبوب قد يبدو لنا فى بعض الأحيان وكأنه « حاضر » أمامنا ، أو كأنما هو شخص مقنع يدور بيننا وبينه حوار كهذا الذى يدور بين « الأنا » و « الأنت » . ولولا وجود ذلك الاستمرار الحى الذى يجعل من كل ذات « حقيقة » أو « تولوجية » تدور على كل صيرورة ظاهرية ، لما كان ثمة موضع للحديث عن أى سر وجودى ، بل لما كان الموت نفسه « سرا » . ولكن التجربة نفسها — فيما يقول مارسل — شاهدة على إمكان قيام ضرب من « التراسل الروحى » بين الأحياء والموتى ، وبالتالي فإن ثمة حقيقة خفية تمتد فيما وراء كل خبرة نفسانية محضة

وفلسفة مارسل أيضاً فلسفة حرية . . .

ونحن نجد جبريل مارسل يختتم الجزء الثانى من كتابه « سر الوجود » بأن يبين لنا أن فلسفة الوجود هى أيضا فلسفة حرية . وعلى الرغم من أن مفهوم « الحرية » — كما لاحظ بعض النقاد — لا يحتل فى فلسفة مارسل نفس المكانة التى يحتلها فى فلسفة سارتر (مثلا) ، إلا أن لهذا المفهوم — مع ذلك — دوراً هاماً فى توضيح دلالة « الخبرة الحية » (أو التجربة العينية) عند مارسل . وقد سبق لنا أن رأينا كيف فرق الفيلسوف الفرنسى

الكبير بين «الوجود» و «الموضوعية» Objectivité ، على أساس أن «الموضوع» بطبيعته قابل للتعريف والتحديد والحصص ، بينما «الوجود» حقيقة لا تقبل التعريف ، ولا تقع تحت حصر أو تحديد . ومعنى هذا أن البعد الموضوعى من أبعاد الحقيقة لا يكتفى لتحديد ما اصطلاحنا على تسميته باسم «الوجود» . ولهذا يفرق مارسل أيضاً بين «الحياة» و «الوجود» ، فيقول : « إن ثمة شيئاً يسمى الحياة ، وشيئاً آخر يسمى الوجود . أما أنا فقد آثرت الوجود ، وكلية «الوجود» هنا إنما تعنى «الحرية» و «القلق» و «الإبداع» . وهذا هو السبب في أن مارسل يقرر في أكثر من موضع أن الحرية لا تنكشف لنا في مجال السر لا في مجال المشكلة . والواقع أنه هيات لنا أن نعرض على الحرية في نطاق أية سلسلة من الأفعال الخارجية ، فإن الحرية لا تنكشف لنا اللهم إلا في اللحظة التي تتجه فيها الذات نحو الداخل ، لكي تدرك ما لديها من مقدرة على الالتزام أو الخيانة . وبعبارة أخرى يقرر مارسل أن الحرية وثيقة الصلة بالأفعال الذاتية التي يضطلع بها الشخص البشرى حين يقطع على نفسه عهداً ، أو حين يرتضى لنفسه التحلل من إسهار الوفاء . وأنا حر في أن أقطع على نفسى عهداً ، ولكنى حر أيضاً في أن أخنت بهذا العهد ، فأجعل من نفسى غائماً لذلك السكائن الذى أولانى ثقته . وسواء تجملت حريتي على صورة إبداعية (كما يحدث في حالة الوفاء) أم على صورة هدامة (كما يحدث في حالة الخيانة) ، فإنها في كلتا الحالتين لا بد من أن تجيء معبرة عن خبرة معاشة تحدث في صميم الواقع العيى In concreto ، بما يدل على أن الحرية تتحرك في نطاق سر «الذاتية الباطنية» للوجود البشرى . ولو أننا نظرنا إلى الحرية على أنها مجرد «مشكلة» ، لما كانت الحرية في نظرنا شيئاً أكثر من مجموعة من الحالات النفسية التي تقبل الملاحظة بطريقة تجريبيه . وأما إذا نظرنا إلى الحرية على أنها «سر» ، فهناك لا بد لنا من أن نرى فيها حقيقة دفينه تكون القرار الباطنى للذات الإنسانية .

وهنا يتفق مارسل مع غيره من فلاسفة «الوجود» في القول بأن حرية

الذات البشرية تتجلى بصفة خاصة في عملية خالق الذات لنفسها بنفسها ، وفي اتجاهها باستمرار نحو العلو على نفسها . والحق أن الذات البشرية — في رأى مارسل — لا تدرك نفسها بوصفها وجوداً تاماً مكتملاً ، باعتبارها «خطأ» وجود أو «مشروع» وجود . ومعنى هذا أن الذات لإرادة لا تألو جهداً في سبيل العمل على اكتساب «ماهيتها» . ولا شك أن ما يميز الوجود البشرى عن كل ما عده من الموجودات الطبيعية الأخرى أنه يتمتع بحرية يستطيع بمقتضاها أن يحدد ما يريد أن يكونه ، وبالتالي أن يكتسب لنفسه ماهية . وهكذا نرى أن مارسل يشارك غيره من الوجوديين القول بأن مستقبل الذات ليس محددًا من ذى قبل ، وإن كنا لا نغمد لديه بصراحة تلك الصيغة الوجودية المعروفة التي تقول بأن الوجود يسبق الماهية . ولكن بيت القصيد في كل فلسفة مارسل هو أن الذات ليست واقعاً أو موضوعاً ، بل هي حرية أو كسب . وليس في وسع الذات أن «توجد» دون أن «تعلو» على نفسها ، فإن هذا الثعالى لا يعنى في الحقيقة سوى حركة الذات المستمرة في نزوعها نحو الوجود الحقيقى .

طريق «الامل» مفتوح .

يبد أن جبريل مارسل يحمل بشدة على فلسفات اليأس ، والعبث ، واللامعقول ، فيقول : إن «الرفض» ممكن دائماً ، والاختذار إلى هاوية «اللامعقول» ميسر للجميع ، والاستسلام «للعبث» و «المحال» أمر سهل هين ؛ وإنما العبرة بأن يحسن المرء «الاختيار» ، وأن يحاول فهم «المعنى» الذى يكن من وراء «الواقعة الغفل» ، وأن يعمد إلى البحث عن القيم ، من خلال «الحقائق الموضوعية» . وأما حين يغلق المرء عينيه إغلافاً ، وحينما يسد أذنيه عمداً ، فهناك لن يمثل أمامه إلا «العدم» ، ولن تصلك أذنيه سوى أصوات العماة والمهم أن نأخذ على أنفسنا عمداً بأن نفهم أن الإقبال على الحياة وليد ضرب من الاختيار الحر ، إن لم نقل بأنه فعل من أفعال «الإيمان» .

والحق أن الإيمان - في رأى مارسل - لا يخرج هو نفسه عن كونه فعلاً من أفعال الحرية التى تريد أن توثق أو أصر العهد بينها وبين الآخرين ، إن لم تقل بينها وبين الله . وحين يتحدث مارسل عن « الإيمان » فإنه لا يتحدث عن ضرب من التقبل العقلى لبعض القضايا اليقينية ، بل هو يتحدث عن ضرب من العهد القائم على الثقة والوفاء . وهذا هو السبب فى أن مارسل يفرق بين « الإيمان ب... » و « الثقة فى... » ، على أساس أن الإيمان الحقيقى ليس مجرد اعتقاد بكذا أو كذا من الحقائق ، بل هو ثقة فى تلك « الآت » التى هى مصدر كل ثقة . وأنت حين تؤمن بشخص آخر ، فإنك تضع ثقتك فيه ، وكأنك تقول له : « إننى واثق أنك لن تخيب ظنى فىك ، بل سوف تستجيب لى دائماً ، وسوف تحقق أبدأ رجائى فىك ... » وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الإنسان المؤمن بالله ، فإن إيمانه بالله هو ثقة فى تلك « الآت » المعلقة التى أقام بينه وبينها أو أصر العهد والوفاء . والإنسان حر فى أن يقطع على نفسه عهداً أمام الله ، بحيث يحيا معه حياة المحبة والوفاء ، ولكنه حر أيضاً فى أن يخون العهد وأن يقطع كل أو أصر الوفاء بينه وبين الله . وليس الإيمان والحرية سوى المظهرين اللذين يكشفان لنا عن حاجة الإنسان إلى « المتعالى » (أو الله) . وليس المتعالى - فى فلسفة مارسل - مجرد تعال أفقى يحمل معانى التجاوز أو العلو فى الزمان - كما هو الحال مثلاً عند هيدجر أو سارتر - بل هو تعال رأسى يحمل معانى الاستمرار فى الأبدية . ولا تتحقق خبرة المتعالى إلا من خلال المشاركة فى حياة الموجود المتعالى . والواقع أن فلسفة مارسل الوجودية - على العكس مما هو الحال مثلاً عند هيدجر أو سارتر - ليست مجرد فلسفة زمانية تقول بقتاهاى الوجود البشرى ، بل هى فلسفة « فوق - زمانية » تحاول أن تبحث للإنسان عن طريق لتخطى كل من « المتناهى » و « الزمانى » من أجل الوصول إلى « المتعالى » و « الأبدى » .

وحين يقول مارسل إن طريق الأمل مفتوح ، فإنه يقرر مع سقراط أن النفس المؤمنة واثقة من أن الأمل هو نسج الحياة ، وأن اليأس لا يريد عن كونه مجرد إغواء عرضى . فالرجاء هو الجو الروحى الأوحد الذى تنفيس

في نطقه النفس البشرية، والغبطة *La joie* هي الكلمة النهائية في دراما الوجود الإنساني. وأما إذا انقطع الأمل، فهناك لا بد للنفس البشرية من أن تدبّل وتحف، لكي لا تلبث أن تنحل وتموت. واليأس هو الشعور الأليم بأن الزمان مغلق، وأن كل شيء إنما يحتبسنا ويعوق انطلاقنا. وأما الأمل فهو الشعور المحرر الذي نعرف معه بأن ثمة سراً، وأن هذا «السر الأونطولوجي» هو الكفيل وحده بتحقيق انطلاقنا. وقد انطلق سقراط من قديم الزمان، وهو قد أثبت لنا بانطلاقه أن ثمة نوراً بعيداً ترقبه النفس، وأن هذا النور وحده هو الذي سيخلصها من ظلمات اليأس والصراع والعذاب والشقاء... فهل من عجب بعد ذلك في أن نرى «سقراطنا» الجديد ينادى بوجودية المشاركة والرجاء والأمل والخلاود؟...

نظرة سريعة إلى وجودية مارسيل...

تلك هي الخطوط العريضة في وجودية جبريل مارسيل؛ وهي الوجودية التي شاء صاحبها أن يطلق عليها اسم «السقراطية الجديدة» أو «السقراطية المسيحية». وليس من شك في أن تأملات مارسيل قد بقيت وثيقة الصلة بالتفكير الذاتي الذي عبر عنه من قبل كيركجارد في مذكراته الوجودية... ولعل هذا ما حدا بالكثيرين إلى القول بأن تأملات مارسيل قد بقيت مجرد كتابات لاهوتية تضيّب ظن للقارئ الفلسفي الذي ينشد الحقيقة الخالصة، فلا يجد نفسه إلا يزاء معتقدات مسيحية كاثوليكية قد صيغت عمداً في إطار فنومولوجي. وأصحاب هذا الرأي لا يشكرون على مارسيل أصالته في كثير من المواضيع، خصوصاً في كتابه «الوجود والملك» *Etre et Avoir* حيث أقام تفرقة فنومولوجية لا تغلو من طرافة^(١)، ولكنهم يأخذون على مارسيل أنه قد ظل أسيراً للنزعة الروحية الفرنسية التي كانت سائدة في القرن التاسع

(1) Cf. Colin Smith : "Contemporary French Philosophy.", London, Methuen, 1964, pp. 73 — 74.

عشر وفي أوائل القرن العشرين ، خصوصاً عند برجسون وليروا وغيرهما من المتأثرين بالتراث المسيحي .

يبد أنه قد يكون من الخطأ القادح — في رأينا — أن نجتزئ في الحكم على فلسفة مارسل بأن نقول إنها مجرد فلسفة دينية مقنعة . وآية ذلك أننا نجد مارسل يعمل — مثلاً — على النزعة التومائية الجديدة ، بحجة أنها فلسفة تغفل كل ما في الوجود البشري من قدرة على اليأس ، والعذاب ، والألم ، والموت ، والانتحار ، والخيانة ، فلا تكاد تغفل إلى ما في دراما الإنسان أيضاً من تجربة ، ووفاء ، وإيمان ، ومحبة ، وقداسة ، وأمل ، ورجاء . حقاً لقد ذهب جاك ماريثان Jacques Maritain إلى أنه « ليس أيسر على أية فلسفة من أن تصبح تراجيدية : فإنه ليس عليها عندئذ سوى أن تستسلم لتقلها الإنساني » ، ولكن جبريل مارسل يرد عليه بقوله : « إن الانحدار الطبيعي للفلسفة يميل بها نحو الاتجاه إلى تلك المناطق التي يبدو فيها عنصر المأساة وكأنما هو قد اختفى أو زال تماماً ، أو كأنما هو تبخر تحت تأثير احتكاكه بالفكر المجرد » . وواضح من هذا النص أن مارسل يأخذ على فلاسفة الفكر المجرد أنهم يريدون أن يلفوا عنصر المأساة ، وأن يصفوا كل ما في الوجود من « سر » ، وكان الإنسان مجرد « كائن ناطق » ، ليس في فكره إلا البدهة واليقين والوضوح ! وهكذا نرى أن محاور التفكير الميتافيزيقي عند جبريل مارسل تختلف اختلافاً كبيراً عن نظائرها في أي تفكير مسيحي عادي ، فليس من الإنصاف في شيء أن نجتزئ في الحكم على فلسفة مارسل السقراطية الجديدة بأن نقول إنها مجرد نزعة لاهوتية كاثوليكية . وسيكون التارخ وحده هو الكفيل بإظهارنا على ما في هذا الاتجاه الأونطولوجي الجديد من خصوصية ، وبراء ، وعمق ، وأصالة . . .

سارتر بين الوجودية والماركسية

اهتم المثقفون في العالم أجمع بموقف سارتر من جائزة نوبل ، فذهب البعض إلى أن الفيلسوف الفرنسي الكبير لم يرفض هذه الجائزة إلا بدافع من الكبرياء ، بينما ادعى آخرون أنه رفضها حرصاً على الشهرة ، في حين زعم غيرهم أن موقفه الشيوعي هو الذي أملى عليه رفض تلك الجائزة . ولسنا نريد أن نتوقف عند هذه التعليقات المختلفة لموقف سارتر ، وإنما نريد أن نمضي مباشرة إلى مناقشة الرأي القائل بشيوعية سارتر . وقد صرح زعيم الوجودية الفرنسية منذ مدة قصيرة بأنه لم يرفض جائزة نوبل إلا لاعتقاده بأن لها لوناً سياسياً . . . ولكنه خشى أن يفهم البعض من هذا التصريح أنه قد أصبح بالفعل عضواً في الحزب الشيوعي ، فكتب يقول : « لو أنني كنت عضواً في حزب — كالحزب الشيوعي مثلاً — لكان الموقف مختلفاً كل الاختلاف : فإن الجائزة في تلك الحال كانت ستعتبر موجهة — بطريقة مباشرة — إلى حزبي ، وبالتالي فإنها لم تكن إلا لتخدمه بصورة مامن الصور ، ثم استعارد سارتر فاعترف بأن له بعض الآراء المتطرفة ، ولكنه أعلن في الوقت نفسه أنه شخص « معزول » لا ينتمي صراحة إلى أي حزب . وليس من شك في أن هذا التصريح إنما هو الدليل القاطع على أن سارتر لا يمد نفسه مجرد عضواً في الحزب الشيوعي ، على الرغم من تعامله مع الماركسيين وتلاقيه معهم في أكثر من موضع .

وقد يكون من نافلة القول أن نقرر — في هذا الصدد — أن اتجاهات سارتر الأخيرة قد نأت به عن « الموقف الميتافيزيقي » المحض الذي كان قد عبر عنه عام ١٩٤٣ في مؤلفه الفلسفي الضخم : « الوجود والعدم » . وربما كان من المحدث للمعاد أن نقول إن زعيم الوجودية الفرنسية قد عدل من معظم آرائه السابقة التي أتمرض بسببها لهجيات عنيفة من جانب جماعة الماركسيين .

ولكننا نود — في هذا البحث الموجز — أن نكشف للقارى عن أهم مظاهر
التغير التى طرأت على موقف سارتر ، حتى نتعرف على الأسباب التى حدثت
بعض النقاد إلى إلحاقه بزمرة الفلاسفة الماركسيين . وسيرى القارى معنا
أنه مهما كان من تقارب وجهات نظر كل من الوجوديين والماركسيين ، فقد
بقيت « وجودية » سارتر متميزة عن « المادية الجدلية » التى دعا إليها ماركس
وإنجلز ولينين وأخوانهم .

سارتر بين « الذاتية » و « الموضوعية »

وأول سؤال قد يتبادر إلى ذهن الباحث هنا هو الاستفهام عن نوع
التطور الذى طرأ على فكر سارتر ، منذ ظهور مؤلفه الفلسفى الأول حتى هذه
ال لحظة ؟ ... وقد تكفل أحد تلاميذ سارتر المختصين — ألا وهو فرانسيس
جانسون Jeanson بالرد على هذا التساؤل ، فقال إن موقف سارتر انتقل
من قطب « الذاتية » إلى قطب « الموضوعية » . وآية ذلك أن زعيم الوجودية
الفرنسية كان أميل — بادى ذى بدء — إلى تفسير الظواهر البشرية تفسيراً
ذاتياً ، فكان يريد للوجودية أن تواصل الحلقات التى بدأها كيركجارد
Kierkegaard ضد أولئك الذين كانوا يفسرون الموقف البشرى تفسيراً
موضوعياً صرفاً . ولا غرو ، فإن دفاع سارتر المجيد عن « الحرية » لم يكن
سوى رد فعل عنيف ضد أولئك الذين لم يكونوا ينسبون إلى الوعى البشرى
أية قدرة على « المبادرة » Initiative . ثم جاءت ظروف الحرب الأخيرة ،
فاستطاع سارتر خلالها أن يحصل الكثير من الخبرات الحية ، وكان من نتيجة
تجاربه المعاشة خلال فترة الاحتلال والمقاومة والتحرير ، أن اكتسبت
وجوديته طابعاً « تاريخياً » . ومن هنا فقد حاول سارتر أن يستوعب —
فى نظره إلى الموقف البشرى — شتى العوامل المؤثرة على الوجود الإنسانى ،
بما فيها العوامل المادية والتاريخية والاجتماعية . الخ . وبعد أن كان سارتر
قائماً فى تفسيره للإنسان بوجهة النظر الميتافيزيقية الخالصة ، أصبح يدخل فى

اعتباره « صراع الطبقات » ، وصار أميل إلى تحديد « الموقف البشري » ،
تحديداً تاريخياً^(١).

ثم جاءت الحرب الباردة ، وما أعقبها من حركات قامت بها الطبقات
العاملة في شتى أنحاء المعمورة ، فضلاً عن انتفاضات الشعوب المستعمرة من
أجل المطالبة باستقلالها والذود عن حريتها ، فكان من ذلك أن ضم سارتر
صوته إلى صوت الأحرار في كل بقاع العالم من أجل إعلاء صوت « الإنسان » ،
ضد شتى مظاهر العبودية والظلم . ولم يلبث سارتر أن يحقق من أنه ليس
يكفى للفيلسوف أن ينادى بأن « الإنسان حر » ، بل لا بد له من أن يسهم
في حركة التحرير الكبرى ، من أجل العمل على خلق ذلك « الإنسان الحر » .
ولا مبدل إلى توطيد دعائم تلك الحرية الإنسانية ، اللهم إلا بالمشاركة الفعالة
في عملية تحقيق « الوعي الإنساني » الصحيح . وهكذا هبطت وجودية سارتر
من سماء التفكير النظري المجرد إلى أرض الواقع ، والتاريخ ، والصراع البشري
الدامي ، لكي تتخذ مكانها بين شتى الحركات الثورية المعاصرة .

نحو وجودية « دياكتيكية » ...

ولو أننا عدنا إلى كتاب سارتر المسمى باسم « الوجود والعدم » ، لوجدنا
أن رائد الوجودية الفرنسية كان حريصاً كل الحرص ، في هذه الدراسة
الأنطولوجية (التي استغرقت معظم فصول الكتاب) ، على إقناعنا بأن
الإنسان لا يمكن أن يرد - في خاتمة المطاف - إلى « موضوع » محض ،
وأنه ليس في الإمكان - بالتالي - لاية حالة واقعية كائنة ما كانت ، يستوى
في ذلك أن تكون سيكولوجية بحتة ، أم أن تكون سياسية أو اقتصادية ،
أن تسبب هي وحدها في حدوث أي فعل كائنا ما كان . ورفض سارتر لشتى
التفسيرات السيكولوجية والاجتماعية والمادية إنما كان يقوم على تمسكه

(1) Francis Jeanson : "Sartre par lui-même", p. 185.

بفكرة «المشروع» *Projet* ؛ وهى الفكرة التى تعنى أن الفعل البشرى ليس إلا عملية «إسقاط» يقوم بها الإنسان حينما يقذف بنفسه نحو « ما ليس بوجوده »^(١) . فالعامل — مثلا — لا يمكن أن يشعر بأن موقفه غير محتمل ، اللهم إلا بعد أن يكون قد شرع فى انتزاع ذاته من هذا الموقف ، من أجل الاتجاه نحو حالة أخرى يغير بها من وضعه الحالى . ولولا هذا «المشروع الاصلى» ، لما كان فى وسع العامل أن يدرك سوء حاله ، أو أن يتصور إمكان تمتعه بحياة أخرى .

وأما فى كتاب «نقد العقل الجدلى» ، فإننا نرى سارتر لا يقتصر على القول بأن «معنى العالم متوقف على» ما دام العالم فى ذاته خلوا من كل معنى ، وأنا الذى أخلع عليه كل ماله من معنى ، بل يحاول ربط فكرة «المشروع» *Projet* بأفكار دياكتيكية ماركسية كفكرة «السلب» *Négativité* . وفكرة «البراكسيس» *Praxis* أو «الفعل» ، وفكرة «التعالى» أو «المجازاة» *Transcendance* . واثن كانت معظم هذه الأفكار قد ظهرت من قبل عند سارتر فى كتابه «الوجود والعدم» ، إلا أننا نلاحظ أنه يخلع عليها دلالات دياكتيكية لم يكن لها عهد من قبل . فالسلب عنده (مثلا) لم يعد يعنى عملية الرفض أو النطاق بكلمة دلا ، بل أصبح يعنى «التغيير» عن طريق «العمل»^(٢) . و «الفعل» عنده لم يعد مجرد نشاط ذاتى حر يقوم به «الموجود لذاته» من أجل حريته فى وجه حريات الآخرين ، بل أصبح بمثابة نشاط مادى واقعى يقوم به كائن اجتماعى تاريخى يعمل على تغيير عالمه ، ويحاول صبغ الطبيعة بصبغة إنسانية . وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى عملية «التجاوز» أو «التعالى» ، فإنها لم تعد عملية ذاتية زبئية يقوم بها «الموجود لذاته» فى سعيه المستمر وراء ذاته ، بل أصبحت مجرد تعبير عن «الوجود خارج الذات» ، فى علاقته

(1) J. P. Sartre : "L'Être et le Néant", 1943, pp. 510 — 511.

(2) J. P. Sartre : "Critique de la Raison Dialectique", 1960, p. 105.

بالآخر ، طبيعياً كان أم بشرياً ، من أجل تحقيق ضرب من « الوساطة » بين تقبل المعطيات الخارجية من جهة ، وتحقيق دلالاتها العملية في العالم الخارجى من جهة أخرى .

الإنسان « موجود مادى » ... !

حقاً لقد أدخل سارتر — منذ البداية — ضرباً من الاستمرار التاريخى ، في تصويره العام للوجود البشرى ، بدليل إبرازه لفكرة ثبات المشكلات الموجهة إلى الوجود البشرى ، ومن هنا فقد بدا له « التاريخ » بمثابة صراع من أجل حرية البشر . ولكن نظرية سارتر في امتناع التواصل الحقيقى بين الذات هي التي وقفت حجر عثرة في سبيل تقدم فلسفته التاريخية ، ما دامت الرابطة الوحيدة التي يمكن أن تقوم بين الحريات البشرية إنما هي « الصراع » ولعل هذا ما حدا ببعض النقاد إلى القول بأن وجودية سارتر ، هل نحو ما عبر عنها في كتابه الضخم « الوجود والعدم » ، لا تنطوى على أى اعتراف بالبعد التاريخى للوجود البشرى^(١) . والظاهر أن سارتر قد فطن إلى هذا النقص ، فلم يلبث أن عكف على دراسة المادية التاريخية ، وكان من نتائج هذه الدراسة أن اعترف سارتر بأن « الإنسان لا يوجد بالنسبة إلى الإنسان ، اللهم إلا في ظروف اجتماعية معينة ، وبالتالي فإن كل علاقة بشرية إنما هي علاقة تاريخية »^(٢) . وحينما يقرر سارتر في كتابه « نقد العقل الجدلى » أن الانسان « موجود تاريخى » ، فإنه يعنى بذلك أن الإنسان لا يكف عن تحديد ذاته عن طريق نشاطه الإنتاجى ، ومن خلال شتى التغيرات التي يعانها أو يستحدثها ، لكي لا يلبث أن يتجاوزها ويعلو عليها . فالإنسان موجود مادى يحيا في وسط عالم مادى ، وهو يريد أن يغير العالم الذى يرين عليه ، أعنى أنه يريد أن

(1) Aron : « La Philosophie de l'histoire », dans "L'Activité Philosophique en France et aux Etats Unis.", 1949, p. 323.

(2) Sartre : "Critique de la Raison Dialectique," 1960, p. 180.

يؤثر بالمادة على نظام المادية Materialité ، وبالتالي فإنه يريد أن يغير من ذاته .
وإذن فإن ما ينشده الإنسان - في كل لحظة - إنما هو الوصول إلى « تنظيم »
جديد للكون ، مع العمل في الوقت نفسه على تحقيق « وضع » جديد للإنسان .
ولا يحدد الإنسان ذاته - لذاته - إلا ابتداء من ذلك النظام الجديد ، فإن
هذا النظام - وحده - هو الذى يسمح له بأن ينظر إلى نفسه باعتباره
ذلك « الآخر » L' Autre الذى سيصيره . ومعنى هذا أن « الإنسان بوصفه
أملا للإنسان ، إنما هو القاعدة المنظمة (بكسر الظاء) لشئى المشروطات
البشرية ، ما دامت غاية الإنسان هي دائما أبدا تعديل النظام المادى الراهن ،
من أجل العمل على تحقيق الإنسان الجديد .

وليست « المادة » في نظر سارتر مجرد « امتداد » محض ، بل هي حقيقة
بشرية لا تكتسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان . فليس يكفي أن نقول
مع الوضعيين إن البشر أشياء ، بل لا بد من أن نضيف إلى ذلك أن الأشياء
نفسها تتميز بطابع بشرى . وآية ذلك أن المادة التي تمتد إليها يد الإنسان
- بما تنطوى عليه من ضروب التناقض المتنوعة - إنما تصبح عن طريق
البشر ، وبالقياس إلى البشر ، بمثابة المحرك الأساسى للتاريخ . وإذن فإن
الإنسان إنما هو تلك الحقيقة المادية التي تنلق المادة عن طريقها شئ وظواهرها
البشرية .

لقد كان دوركايم يقول « إن الوقائع الاجتماعية أشياء » ، بينما أصبح
علماء الاجتماع المعاصرون يقولون مع العالم الألماني الكبير ماكس فيبر
M Weber « إن الوقائع الاجتماعية ليست بأشياء » . وسارتر يوافق على
المبارتين معاً ، ولكن على شرط أن نقول معه بأن الوقائع الاجتماعية ليست
بأشياء إلا لأن كل الأشياء - بشكل مباشر أم غير مباشر - إنما هي وقائع
اجتماعية . ومعنى هذا أن وجود الإنسان في الكون هو الذى يسمح لنا بأن
تجاوز هاتين العبارتين المتناقضتين ، ألا وهما : « كل وجود في الكون إنما

هو وجود مادي ، ؛ « وكل ما في عالم الإنسان إنما هو إنساني » . وسارتر يعلو على هاتين العبارتين عن طريق ضرب من « المادية التاريخية » التي تقضي على ثنائية الفكر والوجود لحساب « الوجود الشامل » أو « الوجود الكلي » ، L'être total ، منظوراً إليه في ماديته . وتبعاً لذلك فإن سارتر يسلم مع ماركس بضرب من « الواحدة المادية » ، وإن كنا نراه يؤكد أن هذه الواحدة Monisme لا تبدأ إلا من العالم الإنساني ، ولا تنهم إلا بوضع البشر في موضعهم الصحيح داخل الطبيعة ، فهي بمثابة « واقعية » Réalisme تعرف الإنسان بفعله الإنتاجي في الكون ، دون أن تجعل منه مجرد متأمل يقتصر على مشاهدة الطبيعة .

ولو أننا نظرنا إلى موقف سارتر من « الماركسية » غداة التحرير الفرنسي ، لوجدنا أن ثورته ضد الماركسيين لم تكن سوى حملة على نوع خاص من « المادية » ، ألا وهي الميكانيكية : مادية هولباخ Holbach وأعوانه . وقد كان سارتر في ذلك الوقت يعتبر الماركسية مجرد فلسفة وضعية ارتبطت بفيزياء نيوتن ، ونظرية دارون النشوء والارتقاء ، وشتى النزعات البيولوجيا الحيوية التي ظهرت في القرن التاسع عشر . ولكن هذه الفيزياء ، وتلك النزعة التطورية ، وذلك المذهب الحيوي : قد أصبحت جميعاً في خبر كان . فلماذا تأبى الماركسية إلا أن تظل مغلفة على ذاتها ، غير قابلة للتغير ، وكأنما هي عقيدة جامدة متحجرة ؟ . والظاهر أن الفكرة التي كان سارتر قد كونها لنفسه عن « المادية الجدلية » إنما كانت مجرد فكرة مشوهة استقاها من كتب الفلاسفة المثاليين ، بدليل أننا نراه يتصور الماركسية على أنها مجرد مادية تفسر الوعي بالمادة ، وتؤمن بضرب من العلية الميكانيكية ، وتحاول دائماً أن تفسر « الأعلى » بـ « الأدنى » ، على طريقة أوجست كونت . ولكن سارتر لم يلبث أن اعترف في فبراير سنة ١٩٥٦ بمجلة « المصور الحديثة » بأن الماركسية ليست — بالنسبة إلى الإنسان المعاصر — مجرد فلسفة ، وإنما هي مناخه الفكري ، أو هي الوسط الذي يعيش فيه ويقتات منه ، أو هي الحركة

الحقيقية لما سماه هيجل باسم « الروح الموضوعية » . وإذن فإن الماركسية - في نظر سارتر - هي محور ارتكاز الثقافة البشرية المعاصرة ، إن لم نقل مع سارتر بأنها المرجح الأخير لفهم حركة الانسان المعاصر في سعيه نحو خلق ذاته .

نظرية سارتر في « الطبقة الاجتماعية »

اهتم سارتر بتحليل مفهوم « الطبقة الاجتماعية » في مقالات نشرها بجلته المسماة باسم « المصور الحديثة » سنة ١٩٥٢ ، كما عاد إلى هذه الدراسة في مؤلفه الأخير الذي ظهر سنة ١٩٦٠ ، ألا وهو « نقد العقل الجدلي » . وخلاصة رأى سارتر في هذا الصدد هي أن « وحدة الطبقة لا يمكن أن تكون مجرد واقعة سلبية متقبلة من الخارج ، كما أنها في الوقت نفسه لا يمكن أن تكون مجرد ناتج لتلقائي محض » . والشق الأول من هذه القضية يتفق مع ما كان سارتر قد ذهب إليه في « الوجود والعدم » من أن وحدة العمال لا يمكن أن تتولد آلياً من خلال وحدة المصالح وتطابق ظروف المعيشة . ولكن سارتر يضيف إلى حجته السابقة القائمة على ضرورة تجاوز الموقف عن طريق « المشروع »

Projet حجتين أخريين :

الحجة الأولى : هي أننا لو اقتصرنا على تحديد « الطبقة الاجتماعية » بالاستناد إلى بعض العوامل الخارجية ، وكان سائر أفراد تلك الطبقة يملكون « طبيعة » واحدة بعينها قد حددها نوع « الدور » الذي يضطلعون بأدائه في عملية الإنتاج ، لكانت وحدة الطبيعة والوظيفة هي الكفيلة بعمل مجموع العمال مجرد « حاصل حسابي » لعملية إضافة بعض الأفراد المتشابهين في علاقة واحدة بعضهم إلى البعض الآخر ، وبالتالي لما كان هناك « كل » Totalité عضوي حتى .

وأما الحجة الثانية فهي أنه إذا أردنا أن نتحاشى تصور الطبقة على أنها مجرد « وحدة سلبية » ، فإن علينا أن نحدد الانتساب إلى الطبقة بالاستناد إلى

(٣٣)

فكرة المشاركة الواعية الإرادية . ولعل هذا ما عبر عنه سارتر حينما كتب يقول : « إن البروليتاريا تخلق ذاتها عن طريق فعلها اليومي ، فهي لا توجد إلا في حالة فعل ، أو هي نفسها فعل ، وهي حين تكف عن العمل ، فإنها سرطان ما تنفكك وتنحل » . وسارتر يؤكد هنا دور « السلب » أو « النفي » فيقول « إن العامل يخلق من نفسه بروليتاريا حينما يرفض حالته الراهنة » . والرفض هنا هو في نظر سارتر وعى وحرية .

ثم يبين لنا سارتر بعد ذلك أن وحدة العمال لا يمكن أن تتحقق بطريقة تلقائية ، فيقول لنا إن هناك سببين يجعلان من المستحيل على تلقائية العمال (منظوراً إليهم واحداً بعد الآخر) أن تؤدي إلى وحدة الطبقة . والسبب الأول منها هو أن التنافس المستمر القائم بين العمال في ظل النظام الرأسمالي إنما يعمل على تحطيم وحدة الطبقة في كل لحظة . وأما السبب الثاني فهو أن الأفكار المسيطرة على طبقة العمال إنما هي أفكار الطبقة المسيطرة — كما لاحظ ماركس — وبالتالي فإن « التلقائي » في هذه الحالة إنما هو تسليم العمال بالظلم الواقع عليهم ، أو قبولهم الحر لحالة المسف التي يرزحون تحتها . وإن التجربة لنظهرنا — فيما يقول سارتر — على أنه حينما ينأى العامل بنفسه عن التنظيم الوحيدى الواعى لطبقته ، فإنه سرطان ما يجد نفسه واقفاً تحت سيطرة « الايديولوجية البورجوازية » وهكذا يخلص سارتر إلى القول مع ماركس ولينين بأن « البروليتاريا » لا تستطيع أن تعمل بوصفها طبقة ، اللهم إلا إذا تكونت على صورة « حزب » متمايز^(١) .

يبد أن سارتر سرطان ما ينفصل عن ماركس ولينين بمجرد ما يشرع في تحديد مبدأ الوحدة الذى يدعم وجود هذا « الحزب » ، ويضمن له مشروعيته . . . وآية ذلك أن سارتر لا يلتزم هذا المبدأ في ظاهرة « اندماج الحركة العمالية مع المعرفة العلمية » على الوجه الذى يضمن لطبقة العمال الانتقال من « طبقة

(1) cf, ' R Garaudy : " Perspectives de L' Homme, P. U. F. 1959 pp. 103 — 104 .

في ذاتها « Classe en-soi » إلى « طبقة لذاتها » Classe pour soi ، بل هو ينشده في مذهبه الأونطولوجي القائم على فهمه الخاص للحرية . وهو يقول في ذلك بصراحة : « إذا لم تكن الطبقة مجرد حاصل لمجموع ضخما الاستغلال وإذا لم تكن أيضاً هي تلك الوثبة البرجسوية التي تحمل العمال على كنفها ، فماذا عسى أن يكون مصدرها الحقيقي ، إن لم يكن هو ذلك العمل الذي يحققه هؤلاء الأفراد في ذواتهم حين يتعاملون على أنفسهم ؟ إن وحدة البروليتاريا ليست سوى علاقتها بما عداها من طبقات في المجتمع ، وبالإجمالي إنما هي صراعها . . . وإذن فإن وحدة الطبقة العاملة إنما هي علاقتها التاريخية المتحركة بالجماعة » ، وحينما يقرر سارتر أن « الحرب » إنما يعنى بالنسبة إلى العامل حريته نفسها ، فإنه لا يقصد هنا بكلمة « الحرية » سوى مجرد قدرة الفرد على تجاوز الوضع الراهن ، أو تخطي المعطيات الواقعية .

وقد أهتم سارتر بتحليل « الوعي العمالي » ، فدرس الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة الحركة العمالية في فرنسا ، كما حرص على ربط الظاهرة التاريخية بالظاهرة الاجتماعية ، بدلا من الاقتصار على استخلاص الطابع التاريخي للوجود البشري من بعض التحليلات الميتافيزيقية المجردة لبناء « الموجود لذاته » « Pour-soi » ، وليس من شك في أن كل هذه الدراسات إنما تشهد بأن سارتر قد وجد نفسه مضطرا إلى تأكيد الطابع الانترامى Engagé للحرية ، فلم يعد المهم في نظره هو إبراز صراع الحريات ، والاقتصار على إظهار دور « الرفض » أو « السلب » ، بل أصبح المهم عنده هو العمل على تجاوز مرحلة السلب المجرد أو الرفض الخالص ، من أجل الاندماج في تيار الحركة التاريخية المادية التي تغير العالم فتغير بذلك من الوجود البشري نفسه . ومعنى هذا أن فهم سارتر للحرية لم يعد فهما فرديا أونطولوجيا ، بل هو قد أصبح فهما اجتماعيا تاريخيا ، كما تظهرنا على ذلك بحوثه العديدة في مجلة « المصور الحديثة » .

مأخذ سارتر على المادية الماركسية ...

إن كان سارتر على استعداد تام للتسليم بأن في المادية التاريخية التفسير الصحيح الوحيد لحركة التاريخ ، إلا أننا نراه يأخذ على الماركسيين أنهم يميلون إلى إستبعاد « السائل » *Le questionneur* من مجال بحثهم ، لكي يجعلوا من *questionné* الموضوعاً لمعرفة مطلقة . ومعنى هذا أن الماركسية كثير ما تسقط من حسابها البعد الوجودي الإنسان ، لكي تقتصر على وصف الحقيقة البشرية بطريقة عليية مجردة ، فلا تلبث أن تستحيل في غائمة المطاف إلى أنثروبولوجيا لانسائية . غاب عنها « الإنسان » نفسه بوصفه الدعامات الحقيقية لكل تفسير . وإذا كانت « الوجودية » — في نظر سارتر — هي السبيل الأوحدمواجهة الواقع البشرى بطريقة عينية ملموسة ، فذلك لأنها تحاول ربط العنصر التاريخي *L' historique* بالعنصر الجزئي أو الفردي *L' individuel* في نطاق المادية الماركسية . وسارتر يقول في هذا الصدد بصراحة « إننا نأخذ على الماركسية المعاصرة أنها قد استبعدت شتى التحديدات العينية *Les déterminations concrètes* للحياة البشرية ، وكأنما هي مجرد عناصر تدخل في باب الصدفة البحتة ، فلم تسبق من مجموع التاريخ سوى هيكله العظمى المجرد . والنتيجة أن الماركسية قد فقدت تماماً كل إحساس بحقيقة الإنسان ، فلم تعد تجد أمامها لسد هذا النقص سوى نظرية بانلوف السيكولوجية بكل ما تنطوي عليه من تناقضات ، ^(١) .

ويضرب لنا سارتر مثلاً لذلك « فيقول إن جماعة الماركسيين يؤكدون لنا أن نابوليون — بوصفه فرداً — لم يكن إلا مجرد عرض أو أما ما كان ضرورياً فهو الديكتاتورية العسكرية بوصفها نظاماً سياسياً لازماً لتصفية الثورة . ولكن من المؤكد — في رأى سارتر — أن نابوليون هذا كان ضرورياً .

(1) Sartre : "Critique de la Raison Dialectique" 1960, p. 58 .

لأن تطور الثورة لم يؤد إلى ظهور الديكتاتورية كضرورة تاريخية حتمية
لحسب، بل هو قد أوجد في الوقت نفسه شخصية ذلك الرجل الذي كان
عليه أن يضطلع بهذه المهمة. فالضرورة التاريخية هي التي مهدت السبيل أمام
الجنرال بونابرت شخصياً للقيام على وجه السرعة بعملية « تصفية » الثورة ،
بحيث إنه لا موضع للقول بإمكان افتراض ظهور شخصيات أخرى كان في
وسمها القيام بهذه الحركة، وكأننا بإزاء « كلى مجرد » *Universel abstrait* ،
أو بإزاء موقف حائم غير محدد. وتبعاً لذلك، فإن موضوع « الوجودية » ،
إنما هو الإنسان الجزئي (أو الفردي) في المجال الاجتماعي، أعنى في طبقته
الخاصة وسط موضوعات جماعية وأشخاص آخرين فرديين مثله .

وسارتر حريص على ربط « الفردي » بـ « الكلى » ، فنراه يفسح المجال
أمام الوجودية للاستعانة بمنهج التحليل النفسي من جهة ، ومناهج الدراسات
الاجتماعية من جهة أخرى ، على اعتبار أنه لا سبيل إلى فهم الإنسان إلا بالنظر
إلى أفعاله ، وانفعالاته ، وعمله ، وساحته ، ووضع المادى ، وإطاره الحضارى ،
وشئى مشروطاته ، مع ما يقترن بها من دلالات أو معان ، وقيم أو معايير... إلخ .
وسارتر يؤكد أولاً أهمية التحليل النفسى ، ولكن على شرط أن نذكر
— أثناء عملية التحليل النفسى — أن متناقضات السلوك مشروطة بمتناقضات
موضوعية هي متناقضات الموقف نفسه . وقد اتخذ سارتر من حياة الروائى
الفرنسى فلوير Flaubert نموذجاً لعملية التحليل النفسى الوجودى ، فبين لنا
كيف أن الطفل فلوير قد طاق في حياته العائلية الكثير من مظاهر الصراع
التي كان قد فرضها عليه مجتمعه البورجوازى الخاص ، وكيف أن طبيعة هذه
العلاقات العائلية قد تحددت في نطاق أسرته بفعل بعض العوامل النفسية
والاجتماعية الخاصة . ثم يؤكد سارتر ثانياً أهمية وجهة النظر الاجتماعية
في الحكم على الأفعال البشرية فنراه يقرر أن العلاقات البشرية ليست مجرد
علاقات طبقية ، بل هي علاقات دياكتيكية معقدة تحكمها طبيعة الإطار
الحضارى لكل مجتمع . وليست الحرية البشرية سوى مجرد تعبير عن

استحالة إرجاع النظام الحضارى L'ordre culturel إلى النظام الطبيعي

• L'ordre naturel

والحق أن سارتر لا يريد أن « يفسر » الإنسان، بل أن يفهمه . وعملية « الفهم » Compréhension عنده إنما تستند إلى حصيلة ثقافية ضخمة قوامها التحليل النفسى والدراسات الاجتماعية وشتى المعارف الأنتروبولوجية . وسارتر يذكرنا دائماً بأنه لما كان البشر لا يعيشون إلا في عالم بشرى ، أى في عالم عمل وإنتاج وصراع ، فإن سائر الموضوعات التى تحيط بهم لا بد من أن تكون عبارة عن علامات أو « أمارات » Signes . والماركسية حين تقف عند المواقف الاقتصادية والصراع الطبقي ، فإنها قد لا تدرك دلالة تلك الرموز أو « العلامات » باعتبارها « قيا » أو « معايير » ، وأما الوجودية فإنها تعلم حق العلم أن المعانى لا تصدر إلا عن الإنسان في سعيه نحو تحقيق مشروعاته ، وأن هذه المعانى — في الوقت نفسه — لا بد من أن تسجل في عالم الأشياء . وتبعاً لذلك فإن الوجودية تفهم أنه لا سبيل لنا إلى فهم أدنى حركة من حركات الإنسان اللهم إلا إذا تجاوزنا حاضره المحض ، من أجل النظر إلى مستقبله . ومعنى هذا أن علاقة الحاضر بالمستقبل ، أو علاقة الوسطة بالغاية ، إنما تمثل بناء هاماً أو تكويناً أساسياً في صميم السلوك البشرى . وهذا هو السبب في أن فهمنا للآخر إنما يتحقق دائماً من خلال إدراكنا لغايات ذلك « الآخر » . وهكذا نرى أن « الوجودية » تحاول أن تبحث عن الإنسان أينما وجد ، فتم بدراسة عمله ، وعلاقاته العائلية ، وعقده النفسية ، وصلاته الاجتماعية ، وحالته المادية ، وظروفه الاقتصادية ... الخ . بينما تكاد الماركسية ، أن تقتصر على تفسير الإنسان بالرجوع إلى حالته الطبيعية ووضعه الاجتماعى ^(١) .

(1) Sartre : « Critique de la Raison Dialectique » pp. 28—32.

رفض سارتر لفكرة «ديالكتيك» الطبيعة

... وأما المأخذ الأكبر الذى يأخذه سارتر على الماركسيين فهو قولهم بوجود «ديالكتيك» فى الطبيعة . والحق أننا لو سلطنا مع إنجلز بوجود قانون عام كل العموم يحكم كلا من الطبيعة ، والتاريخ ، والفكر ، لترتب على ذلك : أولا القول بوجود ضرب من الغائية الهيكلية التى يتم عن طريقها التناطبق التام بين المعرفة الشاملة من جهة ، وبين الوجود العام من جهة أخرى . وسارتر يرفض مثل هذه النزعات التفاضلية الرخيصة ، لأنها تعنى أن التاريخ يتحقق خارجاً عنا ، ودون حاجة إلينا ، وبالتالي فإنه لن يكون علينا فى هذه الحالة سوى أن نقف على تأمله ، أو — على أقل تقدير — لن يكون علينا سوى أن نتمتع على موافاة التاريخ أو عصابة الأشياء لنا ، من أجل بلوغ شتى أهدافنا . ولو كان هناك «ديالكتيك طبيعى» لترتب على ذلك نتيجة ثانية هى أن يكون الإنسان مجرد «كائن طبيعى» يخضع لذلك القانون الموضوعى ، وبالتالي لما كان الإنسان رب أفعاله ، ولما كان فى وسعه انتزاع ذاته من مجرى التسلسل الطبيعى للأشياء من أجل خلع المعنى الذى يريده على تلك الأشياء .

وقد عبر سارتر عن رأيه الصريح فى رفض فكرة «ديالكتيك الطبيعة» حينما قال فى رسالة بحث بها إلى الكاتب الماركسى جاردوى: «لو أننا نظرنا إلى الماركسية على أنها الإطار الشكلى لكل فكر معاصر ، لسكان فى وسعنا أن نقول باستحالة تجاوزها ... وأنا أعنى بالماركسية تلك المادية التاريخية التى تفترض وجود دىالكتيك ، باطن فى التاريخ ، لا المادية الجدلية التى تحلق فى سماء الأوهام الميتافيزيقية فتظن أنها قد اكتشفت وجود «ديالكتيك» فى الطبيعة ، حقاً إنه قد يكون فى الطبيعة مثل هذا «الجدل» (أو الديالكتيك) ، ولكن من المؤكد أنه ليس لدينا أدنى ذرة من اليقين عن هذا الأمر ... وتبعاً لذلك فإن المادية الجدلية إنما ترتد فى خاتمة المطاف إلى مجرد حديث خاو ، وإن

كان مليئا بالادعاء والتكاسل ، عن تقدم العلوم الفيزيائية ، والكبائية ، والبيولوجية ، وهو يخفى وراءه ، على الأقل في فرنسا ، نزعة ميكانيكية تحليلية من أشد النزعات « روتينية » وأما المادية التاريخية — على العكس من ذلك — فإنها تضع يدها مباشرة على الأصل في كل ديكالكتيك ، ألا وهو النشاط الإنتاجي للبشر على نحو ما هو محكوم بماديته ، ومن ثم فإنها تمثل في الوقت نفسه تلك الخبرة التي يستطيع كل منها أن يقوم بها والتي يقوم بها بالفعل عن نشاطه الإنتاجي وعن اغترابه في عالم الأشياء . وإذن فإن المادية التاريخية إنما هي منهج تركيبي بنائي أو انشائي يسمح لنا بأن نضع أيدينا على التاريخ البشري بوصفه حركة تجميع Totalisation تجرى دائماً على قدم وساق... »^(١)

تحاول أن تلقى بعض الأضواء الهامة على معطيات المعرفة الماركسية بالاتجاه إلى بعض المعارف غير المباشرة (سواء أكانت مستقاة من التحليل النفسى أم من الدراسات الاجتماعية) ، لكي تربط كل هذا بضرب من « الفهم » الوجودى الصحيح للوقف البشرى ككل . ومعنى هذا أن الوجودية تلتقي بالإنسان في العالم الاجتماعى ، لكي تلاحقه في نشاطه الفعال ، أو على الأصح في صميم « المشروع » Le projet الذى يقذف به نحو الممكنات الاجتماعية ابتداء من موقف محدد . وهكذا يخلف سارتر إلى القول بأن السبب الرئيسى الذى يبرر قيام « الوجودية » ، جنباً إلى جنب مع « الماركسية » إنما هو اهتمامها بالبعد الانسانى (أو المشروع الوجودى) ، واتخاذها له أساساً (أو دعامة) لكل معرفة أثرولوجية^(٢) .

موقف « الماركسية » من « الوجودية »

وأما الماركسيون أنفسهم فإنهم — من جانبيهم — يتصورون امتحالة اندماج « الوجودية » في « الماركسية » بسبب تصور سارتر للعدم من جهة ، ونظريته في الحرية من جهة أخرى . والواقع أن ربط سارتر للعدم بالوجود

(١) Une lettre. de Jean-Paul Sartre à R. Garaudy dans " Perspectives de L' Homme " , P. U. F. 1959 pp. 112-113 .

(٢) سارتر « تعد العقل الجدل » ص ١١٠ — ١١١ .

البشرى يجعل من المستحيل تصور وجود «صيرورة» في الوجود العام ،
ويقحم على الكينونة ضرباً من «الامكان» أو «اللاضرورة» Contingence
فيؤدي بذلك إلى «اللامعقولة» ويحول دون ظهور قوة السلب في الوجود
كمرحلة هامة من مراحل تطور الوجود . وأما تصور سارتر للحرية ، فإنه
يجعل منها مجرد «قدرة ذاتية على الاختيار» ، على طريقة ديكرت ، بدلا من
أن يدجها في الصيرورة التاريخية لكي يجعل منها قدرة فعالة على بلوغ الهدف
المنشود : والماركسيون يؤكدون أنه طالما بقي سارتر متمسكا بتصوره الخاص
للحرية ، فإن كل ضروب الصراع التي يقوم بها البشر لن تكون سوى مجرد
رموز لدراما ميتافيزيقية صرفة .^(١)

ولئن كانت هذه الاعتراضات — في رأينا — لا تصدق إلا على
«وجودية» سارتر القديمة ، على نحو ما عبر عنها في كتابه السابق : «الوجود
والعدم» ، إلا أننا نميل إلى الظن بأن موقف سارتر الجديد لا يسمح لنا هو
الأخر بأن ندج «وجوديته» في أية صورة من صور «المادية الجدلية» .
وسارتر نفسه قد لاحظ أكثر من مرة أن كثيراً من الاتجاهات الوضعية ،
والعلمية المتطرفة ، والمثالية الإرادية ، قد تسلك إلى «الماركسية» فأفسدت
نظرتها إلى الانسان . ولكن من المؤكد أن التوافق القائم بين «الوجودية»
و «الماركسية» إنما هو توافق شكلي محض ، كما أن دلالات المفاهيم المشتركة
بينهما إنما هي دلالات مختلفة . وإذا كانت «الماركسية» — بتفسيرها المادى
الجدلى — قد أغفلت الانسان ، فإن «الوجودية» السارترية تحاول اليوم أن
تتجاوز الاهتمام النظري المجرد بمفهوم «المادة» ومفهوم «الجدل» ، من
أجل العمل على فهم «الانسان الحى» في إطاره الاجتماعي الصحيح . . .

(١) جاروسى : «وجهات نظر إلى الانسان» ، باريس ، ١٩٥٩ ، ص ١١١

وجودية سارتر ألا زالت فلسفة للحرية ؟

قد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن الجانب الأكبر من النجاح الذي أصابته وجودية سارتر — على أعقاب الحرب الأخيرة — قد كان ثمرة لتمطش الناس إلى الحرية ، وتحمسهم لكل فلسفة تأخذ على مآقها الدفاع عن الحرية ، وليس من شك في أن سارتر قد نصب نفسه — منذ البداية — خصماً لدوداً لكل لون من ألوان الجبرية : فلم يكن من الغرابة في شيء أن تلقى الوجودية السارتريّة ترحيباً كبيراً من جانب أنصار الحرية ، في الشرق والغرب على السواء . ولا نرانا في حاجة إلى الإفاضة في عرض نظرية سارتر في الحرية ، هل نعو ما قدمها لنا في كتابه المعروف : « الوجود والعدم » ، وإنما حسبنا أن نقول إن سارتر قد ربط مفهوم « الحرية » بمفهوم « العدم » ، فذهب إلى أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يستطيع بفعله أن يقسم « العدم » ، هل « الوجود » ، وقرر أن حريته لا تخرج عن كونها مظهرًا لوجوده الناقص الذي يتخلله « العدم » من كل جانب ! ومعنى هذا أن الحرية السارتريّة قد ارتبطت في ذهن صاحبها بذلك « العدم » الذي يفصل الإنسان دائماً عن ماهيته ، وكان الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يملك القدرة على إفراز ذلك « العدم » الذي من شأنه أن يعزله عن باقي الموجودات ! وقد ربط سارتر مفهوم « الحرية » بمفهوم « القلق » ، فقال إن الشعور بالحرية يولد لدينا إحساساً أليماً بالضيق أو الجوع ، ومن ثم فإننا كثيراً ما نحاول التهرب من حريتنا ، والعمل وفقاً لماهيتنا ، وكان لدينا (مثلنا في ذلك كمثل الأشياء سواء بسواء) ماهية سابقة على وجودنا ! وأما الإنسان الحر — بكل ما لهذه الكلمة من معنى — فهو ذلك الموجود البشري الذي يجد في نفسه (وفي نفسه فقط) دوافع تصميماته ، ومسوغات أفعاله ، ومن ثم فإنه يظل قائماً بفرده ، عاملاً على خلق قيمه وإبداع معايير . ومن هنا فقد ذهب سارتر (في مؤلفه المشار إليه آنفاً) إلى أن من شأن الحرية أن تبعد القيم وتخلق المعايير لذاتها وبذاتها،

بمقتضى اختيار حر مطلق ، ودون أدنى باعث عقلى . ولم يلبث سارتر أن ربط فكرة « الحرية ، بفكرة « المحال » أو « اللامعقول » ، فقال إن ظاهرة الحرية لا تقبل أى تفسير ، ما دام الاختيار الحر اختيارا مطلقا غير مشروط ، أو على الأصح اختيارا لا معقولا يتم بدون أساس أو بغير دعامه يستند إليها . ولكن سارتر لم يقل بأن هذا الاختيار اختيار لا معقول ، لأنه يتخلو من كل مبرر عقلى ، بل لأنه هو نفسه الذى يخلق كافة الأسس وشتى المبررات ، فهو الأصل فى ظهور القيم والمعايير ، إن لم نقل بأن فكرة « المحال » نفسها تصبح ذات معنى ابتداء منه .

يبد أن مفاهيم « العدم » و « القلق » و « المحال » ، التى ارتبطت بتصور سارتر للحرية فى مؤلفه الكبير : « الوجود والعدم » (سنة ١٩٤٣) قد اختفت (أو كادت) فى عمله الفلسفى الضخم الذى قدمه لنا عام ١٩٦٠ بعنوان : « نقد العقل الجذلى » . وليس من شك فى أن تقرب سارتر من الماركسية قد أسهم إلى حد كبير فى العمل على التغيير من تصوره للحرية ، وإن كان هذا التقرب لم يجعل من سارتر مجرد فيلسوف ماركسى لا يدع للحرية أى مجال فى فهمه للوجود البشرى . ومهما كان من أمر التطور الروحى الذى ماناه الفكر السارترى ، فقد لا يكون فى وسعنا أن ننسب إلى سارتر تحولا جذريا يحق لنا معه أن نقول إنه قد تنسكركل مبادئه الوجودية الأصلية . وإذن فإن إجابتنا بالنفى على التساؤل السابق : « هل أصبح سارتر ماركسيا ؟ » هى التى تضطرنا الآن إلى الإجابة بالإثبات على التساؤل القائل : « أما زالت وجودية سارتر فلسفة حرية ؟ » .

مفهوم « الحرية » ، واحد فى كتابى سارتر

والحق أن ما أطلق عليه سارتر اسم « الحرية » — سواء أكان ذلك فى كتابه « الوجود والعدم » ، أم فى كتابه « نقد العقل الجذلى » — إنما هو تعبير عن استحالة إرجاع « المستوى الحضارى » إلى « المستوى الطبيعى » . فلم يغير

سارتر من فهمه الاساسى للحرية ، بل هو قد بقى دائما ذلك المفكر الوجودى الذى يرفض بكل قوة شتى المحاولات المبذولة فى سبيل الهبوط بالإنسان إلى المستوى البيولوجى العرف ، وكافة التفسيرات المعروفة التى تحيل التاريخ إلى مجرد عملية آلية تستند إلى بعض القوانين الطبيعية أو الاقتصادية . حقا لقد كان مؤلف « الوجود والعدم » فيلسوفا ميتافيزيقيا يعالج مشكلة الحرية من وجهة نظر الوعى الفردى ، بينما نجد مؤلف « نقد العقل الجدلى » مفكرا اجتماعيا يعالج مشكلة الحرية من وجهة نظر الوعى الجماعى ، ولكن من المؤكد أن اختلاف وجهتى النظر لا ينبى عن الوجودية الساتريرية طابعها الاصيل بوصفها « فلسفة حرية » .

ما هو الجديد فى فهم سارتر الاخير للحرية ؟

وهنا قد يقال إن كتاب « الوجود والعدم » لم يكن يؤذن بأية نظرية اجتماعية إيجابية ، خصوصا وأن سارتر قد صور لنا الوعى الفردى — فى هذا الكتاب — بصورة وعى حر ، مستقل ، منمزل ، متعلق على ذاته ، فى حين أن كتاب « نقد العقل الجدلى » يحاول أن يهبط بالحرية إلى عالمنا الواقعى الاجتماعى ، فيصور لنا الحرية بصورة عملية « تحرر » يشارك الإنسان عن طريقها فى حركة التاريخ ، إن لم نقل يخلق فيها هو نفسه « دياكتيك » التاريخ ونحن لا نرى مانعا من التسليم مع أصحاب هذا الرأى بأن هناك سجديدا فى كتاب « نقد العقل الجدلى » : فإن سارتر يقدم لنا فى هذا الكتاب فلسفة اجتماعية وسياسية تحلل علاقة الموجود البشرى بكل من الكون الطبيعى ، والجماعة ، والأمة ، والتاريخ . ولكن من المؤكد أيضا أن سارتر يضع بين أيدينا فى هذا المؤلف اللاحق نظرة عامة إلى وضع الإنسان فى العالم . فلم يكن انصراف سارتر إلى دراسة المشكلة البشرية فى جانبها العملى الاجتماعى بمثابة تنكسر المطلب الفلسفى ، أو عدول تام عن كل تفكير ميتافيزيقى ، بل هو قد

جاء بمثابة « تكملة ضرورية » لدراسة فلسفية تكاملية أراد لها صاحبها أن تتخذ في النهاية صورة « اثروبولوجيا فلسفية » .

هل في التقرب من الماركسية إنكار الحرية ؟

وأما إذا قيل إن في مجرد تقرب سارتر من الماركسية أكبر دليل على تنكره لمذهبه السابق في الحرية ، خصوصا وأن الماركسية تنادى بمحتمية التاريخ ، وتقول إن البشر مجبرون — حضاريا واقتصاديا — ببعض الظروف ، وبالتالي فأنها لا تكاد تدع مجالاً للحرية الفردية ، كان ردنا على ذلك أن الجهد الذى قام به سارتر في كتابه « نقد العقل الجدلى » قد انحصر على وجه التحديد في العمل على إفساح المجال — في داخل الإطار الماركسى — للفرد الحر ، حتى يبين لنا بكل وضوح كيف يستطيع الوعى الفردى الذى التقينا به في « الوجود والعدم » أن ينهض بما عليه من « التزام » ، بفهم وبصورة في صميم « العالم الاجتماعى » . ومن هنا فإن « الوجودية الجديدة » التى طالما تحدث عنها النقاد المخدوعون بظاهرة تلاقى سارتر مع الماركسية ، ليست في الحقيقة سوى مجرد استمرار طبيعى لاهتمام سارتر بالمشكلة البشرية في شتى مظاهرها . وليس في تقرب سارتر من الماركسية تحول تام عن فلسفته الأصلية في الحرية ، وإنما هناك اهتمام أكبر بمشكلة التاريخ ، وعناية أكثر بدراسة علاقة الفرد بالتاريخ . ومهما كان من أمر المحاولة التى قال بها سارتر في كتابه الجديد من أجل التوفيق بين « الوجودية » و « الماركسية » ، فإنه لمن الواضح أن المفكر الفرنسى الكبير لم يرد قط للوجودية أن تستحيل إلى فلسفة جبرية تنادى بمحتمية التاريخ ، أو تقول بأن الوعى الفردى مقيد تماما ببعض الشروط الاجتماعية أو الاقتصادية .

سارتر بين كانت وهيجل ...

ولا شك أن كتابا يحمل عنوان : « نقد العقل الجليل » ، لابد من أن يشير في الأذهان اسم كل من كانت وهيجل . فالفيلسوف الفرنسي يحاول — كما فعل كانت من قبل في كتابه « نقد العقل الخالص » — دراسة طبيعة العقل البشرى وامكانياته وحدوده ، ولكنه لا يريد لدراسته أن تكون مجرد دراسة إستيمولوجية أو ميتافيزيقية ، بل هو يريد لها أن تمتد إلى الجانب التاريخي من جوانب الإشكال البشرى . وهو يأخذ في الوقت نفسه عن هيجل درسين هامين ، فزاه يساير الفيلسوف الألماني الكبير في القول بأنه إذا كان ثمة « حقيقة » في فهم الإنسان لنفسه ، فلا بد لمثل هذه الحقيقة من أن تكون حقيقة متغيرة لا تكف عن الصيرورة ، كما نجاه يؤكد أيضا مع هيجل بأن « الحقيقة » لابد من أن تتجلى على صورة عملية « تجميع » ، Totalization ، بمعنى أن الحقيقة لابد من أن تظهر أو تنبثق عبر التاريخ على صورة « حقيقة تاريخية » . والحق أن سارتر قد أخذ عن هيجل إيمانه بأن في الامكان تفسير أحداث التاريخ على أنها « عملية دياكتيكية » ، تولد فيها المتناقضات القائمة « مؤلفا » جديدا يملو عليها جميعا . ولكن سارتر قد رفض — بطبيعة الحال — فكرة هيجل عن « الروح المطلق » الذي يتحقق عبر « الديالكتيك » ، على صورة عينية ملبوسة . وإذا كانت الفلسفات الوضعية قد ذهبت إلى القول بوجود أشكال متنوعة من التاريخ ، وضروب مختلفة من الحقيقة ، فإننا نجد لدى سارتر — على العكس من ذلك — إيمانا خفيا بأن ثمة تاريخا شاملا ، أو حقيقة واحدة ، تحقق بين البشر ضربا من « التوحيد » . ومعنى هذا أن في فلسفة سارتر اعتقادا ضمنيا بأن عملية « التجميع » المستمرة سوف تفضي في النهاية إلى وحدة التاريخ ، ووحدة الحقيقة البشرية .

ضرورة قيام «أنثروبولوجيا فلسفية» ...

... إن الكثيرين يزعمون أن الانسان سر مغلق هبات لأية معرفة أن تزج النقاب عنه ، ولكن سارتر يرى أنه وإن كان الانسان ما زال مجهولا حتى الآن ، فإن شيئا لا يبرر القول بأنه غير قابل أصلا للمعرفة . وربما كان السبب في جهلنا للحقيقة البشرية أننا لم نتمكن بعد من الاهتداء إلى الأدوات اللازمة للتمكن من فهم الانسان والتعرف على حقيقته . ولا سبيل لنا إلى فهم الانسان ، اللهم إلا بالعمل على إقامة «أنثروبولوجيا فلسفية» نركن فيها إلى نوع جديد من «العقل» . وأما الأدوات المستعملة حاليا في فهم الانسان ، ألا وهى مناهج العلوم الطبيعية ، وعلم الاجتماع التقليدى ، وشق الدراسات الأنثروبولوجية المعروفة . فلنبا عاجزة تماما عن القيام بهذه المهمة .

وليس المقصود بكلمة «العقل» الاشارة إلى النظام الفكرى المحض ، بل المقصود بهذه الكلمة الاشارة إلى علاقة الوجود بالمعرفة . ولهذا يقرر سارتر أن العلاقة القائمة بين عملية «التجميع التاريخى» من جهة ، والحقيقة المجمعة من جهة أخرى ، إنما هى فى صميمها علاقة حركية تطاوى فى أثنائها كلا من الوجود والمعرفة . وهذا هو ما يعنيه سارتر حين يتحدث هنا عن «العقل» . ولكن العلاقة الديالكتيكية القائمة بين الفكر وموضوعاته تتطلب نوعا جديدا من «العقل» . ومن هنا فإن سارتر يحدثنا عن «عقل ديالكتيكى» ، قاصدا من وراء كلمة «الجدل» (أو «الديالكتيك») الاشارة إلى الترابط القائم بين الأحداث الموضوعية من جهة ، والمنهج المستخدم فى معرفة تلك الأحداث والعمل على تحديدها من جهة أخرى .

الديالكتيك هو دائما «ديالكتيك» الإنسان ...

يبد أننا لو أنعمنا النظر إلى فهم سارتر للجدل (أو الديالكتيك) ، لوجدنا أنه مرتبط ارتباطا وثيقا بفهمه للانسان ، فليس هناك — فى رأى سارتر — «ديالكتيك» مستقل عن الانسان ، وكان الطبيعة تعمل وحدها ،

بل ان الديالكتيك السارترى هو أولا وبالذات ديالكتيك بشرى . صحيح أن الانسان لا يخرج عن كونه موجودا ماديا يحيا إلى جانب موجودات أخرى كثيرة ، ولكن الأحداث البشرية — مع ذلك ليست محددة تحديدا جبريا سابقا بمقتضى أى قانون خارجى صرف .

وربما كان الخطأ الأكبر الذى طالما وقع فيه الكثير من الماركسيين — فيما يقول سارتر — إنهم قد حاولوا إقامة «ديالكتيك بدون الإنسان» ؛ الأمر الذى أدى بالماركسية إلى الجلود والتعجر ، حتى لقد استحالت على يد الكثيرين إلى مجرد « حلم هذائى » فى رأس مريض بمرض البارانويا ! والواقع أن القول بوجود «ديالكتيك» فى الطبيعة إنما يحيل التاريخ إلى ضرورة عياء ، وبحل الغموض والظلمة محل الوضوح والنور ، والفرض والتخمين محل البداهة واليقين ، والأسطورة والحرافة محل التثبت والحقيقة ! ومهما كان من أمر ذلك الموجود المادى الذى نسميه باسم «الإنسان» ، فإن أحدا لن يستطيع أن يزعم أن الإنسان والمادة المحيطة به شيء واحد ! ولو جاز لنا أن نتصور المادة على أنها مجرد «هيولى» ، أى على أنها «كينونة فارغة تماما من كل معنى إنسانى» ، لكان من واجبنا أن نقول إن مثل هذه المادة شيء لم يلق به أحد فى أية خبرة بشرية . ولهذا يقرر سارتر أن المادة لا يمكن أن تكون مجرد مادة ، اللهم إلا بالنسبة إلى الله ، أو بالنسبة إلى المادة نفسها وهو ما لا يمكن تصوره مطلقا . وأما العالم الذى يعرفه الإنسان حقا ، ويحيا فيه حقا ، فهو فى صميمه «عالم بشرى» . وحتى لو سلمنا بإمكان قيام علاقات ديالكتيكية فى نطاق الطبيعة ، فسيكون على الإنسان عندئذ أن يأخذ تلك العلاقات لحسابه الخاص ، وأن يقيم بينه وبينها روابط خاصة تجمعه مطبوعة بطابعه ، وإذن فإن المادية الجدلية الوحيدة التى تنطوى على معنى — فى رأى سارتر — إنما هى تلك «المادية التاريخية» التى تنبع من داخل التاريخ البشرى بوصفه علاقة حية للإنسان بالمادة .

المشروع البشرى بوصفه علاقة للإنسان بالمادة ...

ونحن نعلم أن فكرة المشروع ، projet كانت تحتل في كتاب « الوجود والعدم » مركزاً هاماً ، فليس بدعاً أن نجد سارتر يحتفظ بهذه الفكرة في كتابه الجديد ، على اعتبار أن الإنسان لا يحقق وجوده إلا عن طريق عملية الخروج من الذات ، وكأنما هو يقذف بنفسه نحو المستقبل . وليس في استطاعة الإنسان أن يضطلع بهذه العملية ، اللهم إلا إذا عمد إلى تسجيل ذاته أو تحقيق وجوده في عالم المادة . والواقع أننا نحصل في كل لحظة تجربة حية معاشة عن الوجود المادى بوصفه تهديداً يقف في طريق حياتنا ، وكان المادة مقاومة تواجه نشاطنا الفعلى ، أو كأنما هي حد يقف حجر عثرة في سبيل معرفتنا . ولكن المادة أيضاً أداة واقعية أو ممكنة نستطيع أن نستعين بها عند الفعل فهى ليست مجرد شيء غفل أو حقيقة جامدة ، بل هى واسطة أو أداة تسمح لنا بتحقيق مشروطاتنا . وليس أسلوب الإنسان في الوجود سوى طريقته الخاصة في إقامة علاقة بينه وبين العالم . ولا سبيل إلى قيام مثل هذه العلاقة اللهم إلا إذا كان هناك « وهى حر » يسمح للإنسان بأن يتخذ وجهة نظر معينة من العالم . ولكن ، لو لم يكن الإنسان نفسه يمتلك ضرباً من « المادية » ، Matérialité ، لما كان في وسعه أن يقيم مثل هذه العلاقة بينه وبين المادة .

وإن سارتر ليهتم في كتابه الأخير اهتماماً بالغاً بشرح مفهوم « العمل البشرى » ، فتراه يقرر أن الإنسان يحيل نفسه إلى مادة لا عضوية حتى يؤثر مادياً على المادة من جهة ، وحتى يغير من حياته المادية من جهة أخرى . ولا بد للجسم البشرى من أن يضطلع بمهمة تسجيل المشروع الإنسانى في صميم « الشيء » ، حتى تتحقق عملية « التحول الجذرى » التى يتحدث عنها سارتر ، وهى تلك العملية التى تستحيل بمقتضاها الأشياء إلى أدوات بشرية . وهكذا — يصطبغ المشروع البشرى بالسمات الجوهرية للأشياء ، دون أن يفقد — لهذا السبب — صفاته الأصلية الخاصة . ومعنى هذا أن كل نشاط بشرى لا بد من أن يحى منطقياً على عملية « تبادل » تتم بين « الشخص » و « الشيء » .

فالشخص من جهة يخلع على الشيء دلالة إنسانية ، بينما يحى فعله من جهة أخرى — بمجرد ما يتحقق موضوعيا في عالم المادة — فيستحيل هو نفسه (جريا على الأقل) إلى « شيء » . ولعل هذا ما عبر عنه سارتر — بأسلوبه الخاص — حينما كتب يقول : « إن البشر أشياء ، بقدر ما يمكن اعتبار الأشياء بشرية » . ولولا هذا التبادل المستمر الذى يتحقق بين الإنسان والمادة ، لما كان فى وسعنا أن نتحدث عن أى « مستقبل » ، ان بالنسبة إلى الإنسان ، أو بالنسبة إلى الأشياء .

بين مفهوم « القلق » ومفهوم « الحاجة »

وهنا قد يقال إن هذه النظرية السارتريّة فى تحديد علاقة الإنسان بالأشياء لا تكاد تنطوى على أى جديد بالقياس إلى ما سبق لسارتر تقريره فى مؤلفات سابقة . ولكن زعيم الوجودية الفرنسية قد أدخل تعديلا جوهريا على البناء الوجودى للإنسان ، حينما استبدل بمفهوم « القلق » الذى كان يحتل أهمية كبرى فى كتاب « الوجود والعدم » ، مفهوم « الحاجة » Besoin الذى أصبح يمثل مفهوما رئيسيا فى كتاب « نقد العقل الجدلى » . ونحن نعرف كيف ذهب سارتر فى مؤلفه القديم إلى القول بأن الوعى البشرى — باعتباره حرية — إنما يتعرف على ذاته من خلال « القلق » ؛ فلم يكن من الغريب على سارتر أن يقرر فى ذلك الكتاب أن « الإنسان فى صميمه قلق » ؛ ولهذا فقد تصور سارتر « الحرية » البشرية على أنها نشاط مستمر يقوى فى كل حين على تغيير موضوعات رغبته ، وكان فى استطاعة الحرية أن تنصرف على شتى العوائق ، وأن تحبل كل العقبات إلى أدوات ؛ وأما مفهوم « الحاجة » — كما لاحظت الأستاذة بارنز Berns فى المقدمة القيمة التى كتبناها للترجمة الإنجليزية لمشكلة المنهج^(١) فهو مفهوم سارترى جديد يستقدم لأول مرة شيئا من

(١) لم تتضمن الترجمة الانجليزية لكتاب سارتر الأخير سوى الفصل الأول من فصول الكتاب وعنوانه « مشكلة المنهج » .

الخارج ، إذ يبرز أمام أنظارنا تلك « الضرورة » التي لا يستطيع الإنسان تجنبها أو التحايل بنفسه عنها ، مهما كان من أمر قدرته على تغيير استجابته لها . هذا إلى أن سارتر قد ربط مفهوم « الحاجة » بمفهوم « الندرة » Baroté ، فذهب إلى أنه ليس هناك ما يكفى من أشكال « المادة » لإشباع متطلبات « الحاجة » ، وبالتالي فقد وضع بين أيدينا عنصرا « لا — إنسانيا » نسب إليه دورا كبيرا في تكدير صفو العلاقات البشرية . . .

دور « الإنسان » في دياكتيك « التاريخ »

ولو أننا نظرنا الآن إلى تصور سارتر للتاريخ ، لوجدنا أن التاريخ في رأيه إنما هو قصة تسجيل الفعل البشرى لذاته في صميم الواقع المادى . وحينما يتحدث سارتر عن « الفعل » (أو الپراكسيس : Praxis) فهو يعنى به كل نشاط بشرى هادف أو كل فاعلية إنسانية ذات دلالة . ولكن كان الواقع المادى — في نظر سارتر — لا يقف من النشاط البشرى موقف الأداة الطيعة التي لا تقاوم ولا تقوى ، إلا أن من المؤكد أن للفعل في دراما الوجود البشرى مكان الصدارة ، نظراً لأن في استطاعته مواجهة « الغاية المضادة » التي تقف في وجهه من جانب العالم المادى . وربما كان في استطاعتنا أن ننظر إلى التاريخ البشرى بأمره على أنه سجل لصراع أفراد عاملين ضد المقاومة المادية التي يلقونها من جانب الواقع المادى في جو ملؤه الحاجة والندرة معا . ولكن مثل هذه النظرة إلى التاريخ إنما تنقل عنصر « الدياكتيك » ، ولهذا فقد يكون الأدنى إلى الصواب أن نقول إن الإنسان هو الموجود الذى يملك « إمكانية صنع التاريخ » . ولا تظهر هذه الإمكانية ، اللهم إلا بظهور « العملية الديالكتيكية » . ومعنى هذا أن التاريخ لم يبدأ ، اللهم إلا حينما جاءت بعض الأحداث غير المتوقعة ، فعملت على ظهور ضرب من « الصدمع » في حياة الناس ، ومن ثم فقد تسببت في حدوث ضرب من « التناقض » . وحينما حاول البشر العمل على تجاوز هذا التناقض ، فإ-

لم يلبثوا أن خلقوا « مؤلفا » *synthèse* جديدا ، كان من شأنه تغيير عليهم ، وهكذا يظهر « التاريخ » إلى عالم الوجود . وإن سارتر ليذهب إلى أن في استطاعة البشر أن يصنعوا التاريخ ، دون أن يكونوا على وعي تام بما يفعلون . وهو يضيف إلى ذلك أن هناك طرقا مختلفة يستطيع البشر على نحوها الارتداد إلى الوراء ، والعمل على تأويل ماضى من أحداث . ولكن الماركسية وحدها — فيما يقول سارتر — إنما هي التي تقدم لنا « تأويلا صحيحا » لماضى التاريخ . ولا شك أن مثل هذه العبارة الماركسية « إن الماركسية هي التاريخ نفسه وقد أصبح واعيا » قد توحي بأن سارتر قد ارتقى نهائيا في أحضان الماركسية ، ولكن من المؤكد أن ما يفهمه سارتر من « الماركسية » يختلف اختلافاً غير قليل عما دأب دعاة الماركسية التقليدية على المناداة به . . .

والحق أن الكثير من الماركسيين قد نظروا إلى « التاريخ » على أنه « قوة » خارجية ، تفرض نفسها على البشر ، ولزمهم باتباع بعض الأنماط الخاصة ، دون أن يكون في وسعهم هم أنفسهم التحكم في مصيرهم أو العمل على توجيه مستقبلهم . ومعنى هذا أن بعض دعاة الماركسية (إن لم نقل معظمهم) قد جعلوا من التاريخ قوة ضرورية حتمية ، ليس البشر في يدها سوى مجرد الألعيب ! وأما ماركس وإنجلز — فيما يقول سارتر — فانهما لم يذهبا مطلقا هذا المذهب ، بدليل أنهما قد قالوا قولتهما المعروفة « أن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم » ، ولكن بالاستناد إلى دعامة من الظروف السابقة . . ولكن ، على حين أن الكثير من الماركسيين قد فسروا هذه العبارة على أنها تشير بصراحة إلى جبرية خارجية تحكم سلوك البشر ، نجد أن سارتر لا يفهم منها سوى أن الناس هم الذين يصنعون تاريخهم : وإن كان لا ينكر — بطبيعة الحال — أن ثمة شروطا تقيد البشر في هذه العملية . والحق أن أهم سمة تميز الإنسان — في رأى سارتر — إنما هي قدرته على تجاوز أى موقف كانا ما كان . فليس في وسع الإنسان أن يتطابق تماما مع أى موقف خارجي ،

بل هو لابد من أن « يوجد » بوصفه « علاقة » بذلك الموقف . وما دام الانسان هو الذى يحدد كيف سيحيا ذلك الموقف ، وماذا سيكون معناه بالنسبة إليه ، فليس من الصواب أن يقال إن في الموقف من « التجربة » ما يلزم الانسان بالضرورة . والواقع أن الانسان لا يمكن أن يوجد إلا في « موقف » ، ولكن العملية التى يتجاوز الانسان بمقتضاها هذا « الموقف » ، إنما تتضمن هى نفسها — بوجه ما من الوجود — الظروف الخاصة أو الشروط المعينة التى تدخل في تكوين ذلك الموقف . ولهذا يؤكد سارتر أن البشر لا يصنعون تاريخهم إلا بفضل عملية « التجاوز » المستمرة التى تسمح لهم بالامتداد إلى ما وراء « ظروف » حياتهم . ومعنى هذا أن سارتر ينكر وجود قانون خارجي يفرض نفسه على التاريخ البشرى ، كما يرفض التسليم بوجود أى كائن علوى يخلق فوق العلاقات البشرية القائمة بين الناس بعضهم مع بعض . ومهما كان من أمر تصورنا للعملية الاجتماعية ، فإن الأحداث البشرية — فى رأى سارتر — لا تقع نتيجة لآى مخطط خارجي سابق ، كما أنها لا تندرج مطلقاً تحت أى نظام محدد أو مقدر سلفاً ، وكان تفسيرها قائم منذ الأزل في لوح محفوظ ! وهكذا نخلص إلى القول بأن « الديالكتيك » عند سارتر ليس ضرباً من « الحتمية » ، وإنما الصواب أن يقال أن البشر لا يخضعون للديالكتيك اللهم إلا بقدر ما يصنعون التاريخ دياكتيكياً . . .

بين الحرية السيكلوجية والحرية السياسية . .

وأما إذا نظرنا إلى تصور سارتر للحرية — حتى في مؤلفاته الأولى — فسنجد أن مفهوم الحرية عنده كان دائماً أبداً مفهوماً مزدوجاً : فالحرية — من ناحية — واقعة ، وهى موضوع لالزام . والقول بأن الانسان حر إنما يعنى أنه مسئول عما يفعل ، وأن في وسعه تحقيق ذاته على نحو ابداعي . ولكن الحرية — من جهة أخرى — كثيراً ما تستحيل إلى ضرب من « التجريد » ، حيناً يحمي المجتمع فيفرض على الأفراد من الإرهاب أو الضغط

الاقتصادى ما يقضى على كل ما لديهم من فاعلية ابداعية ، أو يحيل شئ أهدافهم البنائية إلى مجرد غايات مضادة هدامة . ومعنى هذا أن الصلة وثيقة بين الحرية السيكولوجية والحرية السياسية ، وإن كان من الخطأ التوحيد بينهما تماما وآية ذلك أن الانسان لا يستطيع أن يدافع عن حريته السياسية اللهم إلا إذا كان حرا ، مع استطاعته في الوقت نفسه التعرف على نفسه بوصفه حرا . هذا إلى أن أى مجتمع يحاول تبرير الاستغلال أو القسر أو الاستعباد لابد من أن يجد نفسه مضطرا إلى الاستعانة بذلك المبدأ الكاذب الذى يقول إن البشر ليسوا موجودات حرة تستطيع أن تصنع من نفسها ما تشاء ، بل هم كائنات مجبرة قد زودت منذ البداية بطبيعة محددة سلفا واذن فإن سارتر لا يريد للبشر حرية سياسية وعملية ، إلا لأنه يؤمن في الوقت نفسه بأنهم أحرار وجوديا .

ولم يتخل سارتر في كتابه « نقد العقل الجدىل » عن هذا التصور المزدوج للحرية ، بل اننا لنجده يبرزه بكل وضوح حينما يقرر أن النشاط البشرى تفاعل مستمر بين « الداخلى » و « الخارجى » ، ما دام من شأن الفعل الحران « يخرج » (بتشديد الراء) الداخلى ويدخل (بتشديد الحاء) الخارجى ، (ان صح هذا التعبير) ! ومعنى هذا أن قوام الفعل الحرانما هو هذا النشاط الواعى الذى يقوم به الشعور حينما يمتص العناصر الخارجية لكي يحيلها إلى صميم نسيج حياته الباطنية . ولكن مهما كان موقف الانسان من البيئة — سواء أكان ذلك بالتقبل السلبي أم بالتمرد الايجابي — فانه لابد من أن يعمل على تحقيق ذاته موضوعيا — من خلال أفعاله — في صميم الواقع المادى . ومثل هذا التحقيق الذى يستند إلى ظروف سابقة ومواقف محددة هو الذى يحمل من الانسان ذلك الموجود الفاعل الذى يحقق ذاته بحرية ، مرتكزا دائما إلى بعض المواقف الوجودية السابقة . ولكن سارتر لا يقتصر — في كتابه الجديد — على القول بأن الفعل الحر يعبر عن شخصية صاحبه ، بل هو يضيف إلى ذلك أيضا أن هذا الفعل يعبر عن « الطبقة » التى ينسب إليها صاحبه . معنى هذا أن البناء الطبقي للفرد قد أصبح لا يقل أهمية في نظر سارتر عن

البناء الوجودى لذاته : فإن للطبقة من « الواقعية » ما قد لا يقل عن أية حقيقة مادية أخرى كائنة في صميم الواقع . ولهذا نجد سارتر يفيض في الحديث عن تأثير هذا « البناء الطبقي » على النشاط الواعى لكل فرد ، مع اهتمامه في الوقت نفسه ببيان دور « الطبقة » في تحديد الاتجاه العام لكل فاعلية بشرية حرة ...

دور « الآخر » في تقييد حرية « الأنا » ...

والحق أننا لو عدنا إلى كتاب « الوجود والعدم » ، لوجدنا أن سارتر قد وضع فيه قيدين هامين أمام الحرية : — أما القيد الأول فهو واقعة وجودى نفسها ، على اعتبار أن وجودى لا يتوقف على ، وأننى لست حراً فى ألا أكون حراً وأما القيد الثانى فهو واقعة وجود « الآخر » ، على اعتبار أن من شأن حرية « الآخر » أن تتجىء فتعده من درجة حريقى . والظاهر أن سارتر قد فطن إلى أهمية هذا القيد الثانى ، فكان أن عاد إليه مفصلاً ومحللاً فى كتاب « النقد » . ومن هنا فإننا نجد سارتر يفيض الحديث — فى هذا الكتاب الجديد — عن قدرة الآخرين على إحالة « الأنا » إلى مجرد « موضوع » ، كما نراه يبرز باهتمام أكبر شتى القبود الخارجية التى كثيراً ما تتجىء . فترى على حياة الناس الباطنية . ولكن المهم هنا أن سارتر — فيما يبدو — قد أصبح معنياً بدرجة الحرية العملية التى يمتلكها الناس بالفعل ، فصار يضعها فى مكان الصدارة بالنسبة إلى الحرية السيكلوجية التى طالما تحدث عنها فى كتابه السابق : « الوجود والعدم » . وهكذا أصبح سارتر أكثر تقديراً للملابسات الفعلية الحرة ، وصار أميل إلى الاعتراف بأن الحرية ليست مجرد واقعة محضنة هى إلى « التجريد » أقرب منها إلى أى شئ آخر ، وإنما هى حقيقة تاريخية مشروطة بالكثير من الظروف .

بل إن سارتر ليذهب إلى حد أبعد من ذلك فيقرر بصراحة أن « حقيقة أى إنسان إنما هى عمله وأجره » . ولا شك أن مثل هذه العبارة إنما تنطوى على اعتراف صريح بأن حرية الإنسان ليست واقعة فارغة تقوم فى خلاء

محض ، بل هى حقيقة تاريخية ترتكز إلى بعض الظروف الخارجية وتقوم على بعض الوقائع المادية . ومن هنا فقد سلم سارتر بأنه هبات الحرية أن تنطوى على أى معنى ، إذا كان الاختيار الوحيد الذى يجد المرء نفسه بازائه إنما هو الاختيار بين أمرين . الموت أو الحياة فى مستوى غير انساني ! هذا إلى أنه ليس من الغرابة فى شيء أن ينشأ الطفل منذ نعومة أظفاره — فى بعض المجتمعات الغريبة — شاعرا بالضيق والغربة ، ما دام يجد نفسه فى مجتمع فاسد قائم على « الاستغلال » وحده ! وحتى حينئذ لا يحىء الحرمان الاقتصادى فيحد من الحرية ، تجىء أنظمة المجتمع الطبقى فتقوم هى بهذه المهمة ! وليس من شك فى أنه ما لم يتهأ لكل فرد « هامش » — ولو ضئيل — من « الحرية » الحقيقية ، فيما وراء مشاغل الحياة واهتمامات الإنتاج ، فلن يكون هناك موضع للحديث عن المستوى الانسانى ، أو للقول بوجود « مجتمع اشتراكى » .

مستقبل « فلسفة الحرية » فى رأى سارتر . . .

والحق أن خاتمة كتاب « الوجود والعدم » كانت توحى بأن الكتاب التالى لسارتر سوف يكون كتابا فى « الأخلاق » . ولكن كتاب « نقد العقل الجدلى » لم يحىء كتابا فى « الأخلاق » ، بل فى « الاجتماع » و « السياسة » . والظاهر أن سارتر قد فطن إلى أنه لابد للتنظيم الاجتماعى من أن يحىء قبل أى تحديد فردى للسلوك . وأغلب الظن أن تكون خبرة سارتر العملية قد أظهرته على أن الحرية — بوصفها واقعة — غير متوافرة فى الكثير من المجتمعات ، بل هى قد بقيت فى الوقت الحاضر محض « تجريد » . وتبعاً لذلك فقد أدرك سارتر أنه هبات لأخلاق « فلسفة الحرية » أن تجد موضعاً فى مجتمع لا زال الناس فيه مفتقرين إلى الحرية الحقيقية . ومهما كان من امتلاك الناس « الحرية السيكلوجية » ، فإن مثل هذه الحرية المجردة لا يمكن أن تكون الكافية بضمان حياة مرضية للشخص الفردى . ولكن هذا لا يمنعنا

من القول بأن وجودية سارتر ما زالت « فلسفة حرية » : فإن سارتر يؤكد أن المجتمع الذي لا تستعبده الحاجة المادية سيكون وحده مجتمع « فلسفة الحرية » ، بمعناها الحقيقي . وعلى الرغم من أن سارتر يرفض فكرة « التقدم » بصورتها التقليدية ، إلا أننا نراه يقرر أنه ليس ما يمنع من افتراض إمكان قيام مجتمع بشرى — في المستقبل — لا تكون « الحاجة » فيه (وبالتالي لا تكون « الندرة » أيضا) هي العامل الفاصل في تحديد علاقات أفرادهم بعضهم ببعض . ولكن سارتر حريص على تذكيرنا بأنه هبّات لفلسفة الحرية أن تتحقق ، اللهم إلا إذا فهم البشر أن عليهم وحدهم تقع مهمة القيام بتلك الحركة الديالكتيكية التي ستكون هي الكفيلة بصنع التاريخ . وما دام المقصد النهائي للبشرية بأسرها إنما هو « تحرير الإنسان » ، فسنظل « الوجودية » مجرد نداء إنساني يذكر البشر بأن لهم تاريخا واحدا ، وحقيقة واحدة ، وأن عليهم أن يصطنعوا حريتهم في كتابة هذا التاريخ وتحصيل تلك الحقيقة . . .

موريس ميرلويوتى

(١٩٠٨ - ١٩٦١)

« فنومولوجية الإدراك الحسى »

اعتاد كثير من «ورخى الفلسفة المعاصرة إلحاق اسم ميرلويوتى باسم سارتر، على اعتبار أنه مجرد تابع من أتباع « الوجودية الفرنسية »، أو مجرد عضو من أعضاء « مدرسة باريس ». ولكن الباحث المدقق الذى يتعمق دراسة مؤلفات المفكر الفرنسى الكبير، لن يملك سوى الاعتراف بأن لميرلويوتى أصالة الذاتى التى تجعل منه شخصية فريدة فى تاريخ الفكر الفرنسى المعاصر. هذا إلى أن المساجلة الفكرية الهامة التى حدثت بين ميرلويوتى من جهة، وسارتر من جهة أخرى، فادت إلى استقالة ميرلويوتى من رئاسة تحرير مجلة « الأزمنة الحديثة »، بعد أن ظل يشغل هذا المنصب منذ سنة ١٩٤٥ حتى سنة ١٩٥١، قد حملت على تزايد شقة الخلاف بين كل من سارتر وميرلويوتى، خصوصاً بعد أن تقرب زعيم الوجودية الفرنسية من الحركات اليسارية المهادنة للاتجاه الشيوعى. وقد كانت بداية شهرة ميرلويوتى على أعقاب الحرب العالمية الثانية، حينما ظهرت له رسالتان قيمتان كان لهما دوى كبير فى الأوساط الجامعية بباريس، كما كانتا موضع إعجاب وتقدير من جانب الباحثين والنقاد فى العالم الناطق باللغة الفرنسية. ولم تقتصر أهمية هذين البحثين على ما ورد فيهما من دراسة فنومولوجية ممتازة جعلت ميرلويوتى يحتل مكانة مرموقة فى الصفوف الأولى من مدرسة هوسرل، بل لقد تجلت أهميتهما أيضاً فى أنهما قد ساهما فى خلق وجودية جديدة بعيدة كل البعد عن فلسفة كيركجارد. وقد لا نكون مغالين إذا قلنا إن ميرلويوتى هو الوريث الشرعى لهيدجر: فإن فلسفته تدور حول الإدراك الحسى، فتجعل من « موقف الإنسان من العالم، الموضوع الأول لكل دراسة

وجودية . ولما نجد لدى ميرلوبوتى أية نزعة رومانتيكية شعرية ، بل إن لفلسفته طابعاً عقلياً تقليدياً ، فضلاً عن أن وفاته حافلة بالمعلومات العلمية والتحليلات الدقيقة التى تدل على إلمام واسع بنظرية الجشطالت والنظرية السلوكية وغيرها من نظريات علم النفس الحديث . وقد يكون ميرلوبوتى — بين سائر الوجوديين الفرنسيين — أقربهم إلى الفلسفة الصرفة ، والدراسة العلمية الجدية ، فإنه لم يصرف جهوده إلى كتابة روايات أو تأليف مسرحيات ، بل هو قد كرس كل جهوده لحل مشكلات الفلسفة وعلم النفس بطريقة منهجية أكاديمية . ولعل هذا هو السبب فى اختياره لشغل منصب أستاذ الفلسفة بالكوليج دى فرانس عام ١٩٥٢ ؛ وهو منصب كبير لم يشغله من قبل فى فرنسا سوى أقطاب الفكر الفرنسى الممتازين ، من أمثال برجسون وليروا ، ولافل . . . ولئن يكن القدر لم يحل ميرلوبوتى طويلاً ، إذ طوى الموت صفحته ولما يتجاوز الثالثة والخمسين من عمره ، إلا أن لميرلوبوتى أعمالاً فلسفية هامة ما تزال موضع دراسة من جانب الكثيرين من المهتمين بالدراسات الفلسفية فى فرنسا وخارجها . وقد أصدرت مجلة « الأزمنة الحديثة » التى يشرف على تحريرها سارتر ، عددًا خاصاً عن « ميرلوبوتى » ، بعد وفاته — تضمن الكثير من الدراسات الهامة التى تكشف عن الكثير من جوانب حياته وفكره . وقد سبق لكاتب هذه السطور أن أجمل القول فى فلسفة ميرلوبوتى فى الكتيب الصغير الذى أصدره عن « الفلسفة الوجودية » كما ناقش بالتفصيل فلسفة الفن عند ميرلوبوتى فى دراسة طويلة ظهرت عام ١٩٦٦ ضمن كتاب « فلسفة الفن فى الفكر المعاصر » . . .

سيرة ميرلوبوتى وإنتاجه الفلسفى

ولد موريس ميرلوبوتى عام ١٩٠٨ فى روشفور Rochefort-sur-Mer وتلقى تعليمه فى إحدى المدارس الثانوية بباريس حيث أظهر نبوغاً مبكراً ، ثم التحق بمدرسة المعلمين العليا : L' Ecole Normale Supérieure حيث نبغ فى الفلسفة على كل أقرانه (عام ١٩٢٦) ، وكان ترتيبه الأول فى

الأجرجاسيون . وقد عين ميرلويوتى معيداً بهذا المعهد الفرنسى الكبير (١٩٣١ — ١٩٣٥) ، ثم مدرساً فى مدارس ثانوية مختلفة ببعض مقاطعات فرنسا ، ثم انتقل بعد ذلك إلى ليسيه كارنو يياريس ، ومنها إلى ليسيه كوندروسيه عام ١٩٤٤ حيث أصبح أستاذاً للفلسفة بالسنة النهائية . وكان عام ١٩٤٤ نقطة تحول هام فى حياة ميرلويوتى : إذ تمت فيه مناقشة رسالتى الدكتوراه اللتين تقدم بهما لنيل هذه الدرجة من السوربون ، وكان موضوع الرسالة الأولى منهما هو « فنولوجية الإدراك الحسى » ، بينما كان موضوع الثانية هو « بناء السلوك » . ولا شك أن النجاح الكبير الذى لقيته هاتان الرسالتان هو الذى أدى إلى تعيين صاحبهما مباشرة فى وظيفة أستاذ بكلية الآداب بجامعة ليون عام ١٩٤٥ ؛ وهو المنصب الذى ظل يشغله حتى عام ١٩٤٩ حينما عين بالسوربون أستاذاً لمعلم نفس الطفل . ولما خلا كرسي الفلسفة بالكوليج دى فرانس عام ١٩٥١ بعد وفاة لويس لافل ، عين ميرلويوتى فى مارس عام ١٩٥٢ خلفاً له فى هذا المنصب . وما يزال كاتب هذه السطور يذكر الاستقبال العظيم الذى قوبلت به محاضرة ميرلويوتى الافتتاحية بذلك المعهد : فقد غص المدرج الكبير بمجمهور غفير لم تشهد له الكوليج دى فرانس نظيراً منذ عهد برجسون ، مما اضطر إدارة المعهد إلى حشد الكراسى فى الطرقات والممرات الجانبية ، ووضع مكبرات الصوت فى معظم أروقة الكوليج دى فرانس ١ وقد نشرت هذه المحاضرة الافتتاحية فيما بعد على صورة كتاب ظهر عام ١٩٥٣ تحت عنوان : « ثناء على الفلسفة » .

وأما باقى مؤلفات ميرلويوتى فى الفلسفة فهى فى معظمها محاضرات ومقالات ودراسات متفرقة ، ظهر بعضها بمجلة « الأزمنة الحديثة » حين كان فيلسوفنا يشرف على تحريرها ، وتم نشر بعضها الآخر بالاستناد إلى الدروس التى كان يلقيها بالسوربون . ومن أهم هذه المؤلفات كتابه « مغامرات الـديالكتيك » *Les Aventures de la Dialectique* (عام ١٩٥٥) ، وكتابه « علامات » *Signes* (علم ١٩٦٠) ، وكتابه « المرقى واللامرقى » *Visible et Invisible* (عام ١٩٦١) . ولميرلويوتى أيضاً عدة مقالات سياسية هامة

نشرت عام ١٩٤٧ تحت عنوان : « الإنسانية والإرهاب » ، Humanisme et Terreur ، وهي تعرض بصفة خاصة لدراسة مشكلة الشيوعية ، كما أن له مجموعة أخرى من الدراسات الفلسفية المتفرقة ، ظهرت عام ١٩٤٨ تحت عنوان : « المعنى واللامعنى » ، Sens to Non-sens ، هذا علاوة على محاضراته في « الفنونولوجيا والعلوم الإنسانية » ، بالكوليج دى فرانس عام ١٩٥٨ ، ودراساته السيكلوجية بالسوربون لمشكلة « العلاقات بالآخرين عند الطفل » (عام ١٩٥١) . وكل هذه الدراسات الفلسفية والنفسانية شاهدة على اطلاعه الواسع ، وروحه العلمية الدقيقة ، وإن كان البعض منها صدى لانشغال فيلسوفنا بتطبيق المنهج الفنونولوجى على بعض المشكلات الفلسفية والسيكلوجية ، مع تأثره فى الوقت نفسه بكل من هيدجر وفلاسفة الصورة (أو الجشطلت) وبعض علماء النفس السلوكيين . وقد قام الأستاذ الإنجليزى كولن سميث C. Smith بترجمة كتاب « فنونولوجية الإدراك الحسى » ، إلى اللغة الإنجليزية عام ١٩٦٢ ، كما تعرض لدراسة فلسفة ميرلويوتى بالتفصيل فى مؤلف حديث له بعنوان : « الفلسفة الفرنسية المعاصرة » (ظهر عام ١٩٦٤) .

الروح العامة لفلسفة ميرلويوتى

إذا أردنا أن نفهم الروح العامة لفلسفة ميرلويوتى ، فلا بد لنا — بادئ ذى بدء — من الوقوف على نظراته إلى الفلسفة . وهنا نجد أن ما يكون صميم الروح الفلسفية — فى نظر فيلسوفنا — إنما هو تلك الحركة المستمرة التى تقود الفيلسوف من المعرفة إلى الجهل ، ثم من الجهل إلى المعرفة ، مع ما يقترن بهذه الحركة من ثبات فى صميم استمرارها الحركى . صحيح أن المذاهب الفلسفية كثيراً ما تبدو لنا بصورة قواقع يسكنها الفلاسفة ، ونحن نعرف كيف أن القوقعة قلباً تسمح لنا بأن نتكهن بنوع تلك الحياة الخفية التى كان الحيوان يحياها فى داخلها ، ولكننا لو تجاوزنا المذاهب ، لتحقيقنا من أن الفيلسوف إنما هو ذلك الرجل الذى يشعر بأن الحقائق متنافرة ، وإن كانت

في الوقت نفسه متأسفة ، فهو يبحث دائماً عن « العقدة » التي تتجمع عندها خيوط الحقيقة ، ويحاول أن يمسك بها جميعاً على نحو ما تمثل في صميم العالم ، أخذاً على عاتقه أن يقول كل شيء ، متوخياً في حديثه الوضوح والصرامة وليس من شأن الفيلسوف أن يخدع الناس ، فإن الروح الفلسفية هي أعدى أعداء الكذب والتضليل وسوء الطوية . ومن هنا فإن الفيلسوف لا يستبقى لنفسه الشكوك ، من أجل أن يعلن على الناس الحلول اليقينية ، كما يفعل الراشدون في تعاملهم مع الأطفال حينما يخفون عنهم بعض الحقائق ، بل هو يأخذ على عاتقه أن يواجهنا بالحقيقة ، حتى ولو كانت نسبية أو متعارضة أو ملتبسة ؛ وقد كان مصير سقراط الموت ، لا لأنه أفسد الشباب ، أو دعا إلى عبادة آلهة جديدة ، أو ادعى لنفسه معرفة أعظم مما كان يتمتع به أهل عصره ، بل لأنه حاول أن يقيم علاقته بالحقيقة على نحو جديد ، بعد أن فطن إلى أنه ليس ثمة « معرفة مطلقة » ، وعلى الرغم من أن سقراط كان يدعو إلى إطاعة القوانين ، فضلاً عن أنه هو نفسه كان نموذجاً للواطن الصالح ، إلا أن أسلوبه في إطاعة القوانين كان بمثابة ضرب من المقاومة أو المعارضة ؛ وما كان للأثينيين أن يفتروا لسقراط طريقته في التعامل معهم ، وهي تلك الطريقة التي كانت تشككهم دائماً أبداً في أنفسهم ، وتجعلهم يتوجسون خيفة من التعامل معه ؛ ومن هنا فقد بدأ سقراط للأثينيين « ملحداً » في حين أنه كان يؤمن بالدين مثلهم ، ويدين بالولاء للمدينة مثلهم ؛ ولكنه كان يؤمن بالدين والمدينة إيماناً روحياً ، في حين أنهم هم لم يكونوا يؤمنون بهما إلا إيماناً شكلياً ، أو بالأحرى حرفياً . وتبعاً لذلك فقد عجز قضاة سقراط عن فهم موقفه ، لأنهم لم يستطيعوا أن يتلاقوا معه فوق أرض واحدة مشتركة . أليست أرض العامة من الناس هي أرض السذاجة ، والاعتقاد الراسخ ، والتسليم الأعمى ، في حين أن أرض الفلاسفة هي أرض المعاني ، والتفسير العقلي ، والتجربة الميتافيزيقية ؟ فكيف لا تتور المدينة على الفيلسوف ، وهي ترى فيه خصماً خطيراً يناقش الإيمان ، ويخضع الدين للعقل ، ويحاول أن يبرر إطاعة القوانين بمجموعة من الأدلة الفلسفية ، في حين أنها هي تريد الإيمان للإيمان ، وتدعو

إلى احترام القانون دون تقديم أسباب ، وتتطلب من الناس الخضوع والتسليم دون أى قيد أو شرط^(١) ؟

... وأما إذا نساء لنا عن موضوع التفلسف ، كان رد ميرلويوتى أنه ليس للوعى الفلسفى من موضوع سوى « الخبرة العادية » : فنحن نتفلسف حين نفكر فى العالم ، والآخرين ، والتاريخ البشرى ، والحقيقة والخصارة ... الخ . ولكننا حين نتفلسف ، فإننا لا نعد هذه جميعاً « وقائع » جاهزة معدة من دى قبل ، وكأننا يازاء نتائج ليس لها مقدمات ، أو كأننا يازاء أشياء تلقائية تفسر نفسها بنفسها ، بل إن من شأن الوعى الفلسفى أن يحىء فيكشف لنا عن الغرابة الأصلية التى تنطوى عليها كل تلك الظواهر ، والمعجزة الكبرى التى حملت على ظهورها إلى طام الوجود . ولا بد من أن تظهر الميتافيزيقا بمجرد ما يكف المرء عن الاستمرار فى سياسته الطبيعى ، لكي يرفض دينه ، الموضوع ، حسباً كان أم علياً . فالفلسفة إنما تبدأ حينما يفتن المرء إلى ما يسم خبرته من ذاتية أصلية ، وقيمة جوهرية ، بوصفها حقيقة « متسقة مندرجة لا انفصال فيها »^(٢) . والإنسان إنما يتفلسف حينما يدرك أن لمعظم أفعاله ، سواء أكانت هى الحياة ، أم الشهوة ، أم الحب بصفة عامة ، دلالة ميتافيزيقية : لأن هذه كلها تصبح غير قابلة للفهم ، حينما نعامل الإنسان على أنه « آلة » تحكمها قوانين طبيعية ، أو حتى مجرد « حزمة من الفرائز » ، فى حين أن هذه الظواهر جميعاً لا تخص الإنسان إلا من حيث هو « وعى » ، أو من حيث هو « حرية »^(٣) .

ولا يقتصر ميرلويوتى على القول بأن الميتافيزيقا باطنة فى الإنسان ، بل هو يذهب أيضاً إلى أن الفلسفة فى أصلها خبرة معاشة تلتبس فهم ذاتها ،

(1) Merleau-Ponty : « Eloge de la Philosophie » , Gallimard, NRF. Paris, 1953, pp, 52 — 53.

(2) Merleau — Ponty : « Ja Métaphysique dans l' Homme » ; article reproduit dans « Sens et Non — sens », Nagel, 1948 .

(3) Merleau — Ponty : « Phénoménologie de la Perception », 1945, p. 194.

وإن كانت بطبيعتها خبرة غامضة ملتبسة لا تغلو من تناقض وصرع وتوتر حتى . وهنا تلح تأثر ميرلوطي بهيجل : فإن فيلسوفنا يعترف بقيمة المنهج الجدلي ، ويشير إلى أهمية « فنولوجيا الروح » باعتباره مؤلفاً ممتازاً لا يخلو من نزعة وجودية . والواقع أن كيركجارد ويسبرز حينما ثارا على هيجل ، فإنهما لم يشورا إلا على مؤلفه المنطقي الذي اعتبر فيه التاريخ مجرد « تطور مرئي » للمنطق أو اللوغوس . ولكننا لو أنعمنا النظر إلى مؤلف هيجل المسمى بفنومولوجيا الروح ، لوجدنا أنه قد لا يخلو من صبغة وجودية ، خصوصاً وأن الفيلسوف الألماني الكبير قد ذهب في هذا الكتاب إلى أن الإنسان ليس « وعياً » يملك منذ البداية أفكاراً خاصة واضحة كل الوضوح ، وإنما هو حياة قد أعطيت لذاتها ، وليس عليها سوى أن تعمل على فهم ذاتها . وقد اهتم ميرلوطي بالفلسفة الهيكلية ، لمحاول في بعض أبحاثه استكشاف العناصر الوجودية في هذه الفلسفة ، وحرص على إبراز ما غاب عن فهم كيركجارد من طابع وجودي في فكر هيجل .

ولم يتأثر ميرلوطي بهيجل فقط ، وإنما هو أيضاً قد تأثر ببرجسون الذي نجده كثيراً ما يشير إلى نظرياته في الإدراك والمادة والذاكرة ، ولو أنه غالباً ما يعارض الآراء البرجسونية ، محاولاً في الوقت نفسه أن يفسرها تفسيراً خاصاً قد لا يرتضيه بعض البرجسونيين المخلصين . وعلى كل حال ، فإن ميرلوطي — فيما يقول بعض النقاد — أقرب الوجوديين إلى الروح الفرنسية : إذ أن من أبرز خصائص هذه الروح أنها تبدأ في العادة بدراسة بعض الظواهر السيكلوجية الخاصة ، لكي ترقى من بعد إلى أعلى المشكلات الفلسفية وأكثرها عموماً . ولعل من هذا القبيل مثلاً ما فعله كل من « مين دي بيران » و « رافيسون » و « برجسون » حينما بدأوا بدراسة مشكلة العادة ، محاولين أن يصلوا عن طريقها إلى إقامة فلسفة حرية . ولكن ميرلوطي لم يتخذ نقطة انطلاقه من دراسة « مشكلة العادة » ، بل هو قد جعل من مشكلة « الإدراك الحسي » نقطة البدء ومحور الارتكاز في كل فلسفته الوجودية .

والحق أننا لو أنعمنا النظر إلى كتاب «فنونولوجيا الإدراك الحسى»، لوجدنا أنه ينطلق من هذه الظاهرة السيكولوجية المحددة، لكي يمضى إلى فنونولوجيا الخبرة والوعى، آملاً من وراء هذا التحليل الفنونولوجى الكشف عن الطابع المفتوح للخبرة البشرية بصفة عامة^(١).

نقطة البدء فى فنونولوجيا الإدراك الحسى

يبدأ ميرلوبوتى رسالته عن الإدراك الحسى بمقدمة طويلة أطلق عليها اسم «ماهى الفنونولوجيا؟». ونحن نجد - فى هذه المقدمة - يفسر كل فلسفة هوسرل فى ضوء المؤلف الأخير لزعيم الحركة الفنونولوجية، ألا وهو كتابه: «التجربة والحكم»، فيجعل هوسرل مسئولاً عن وجودية هيدجر، ويحاول أن يستخرج من الفلسفة الفنونولوجية مبادئ فلسفة وجودية جديدة تعود إلى الواقع، وتعترف بالعالم المدرك. والحق أن الواقع - فى نظر ميرلوبوتى - ليس محكم ليس من شأنه أن ينتظر أحكامنا حتى يبرر الظواهر الحقيقية عن الأوهام المتخيلة، كما أن العلاقة القائمة بين الإنسان وعالمه إنما هى منذ البداية علاقة مشاركة تقوم على التبادل. ومن هنا فإن الإدراك الحسى هو فى صميمه عود إلى الأشياء، ورجوع إلى تلك المعرفة الأولية السابقة على كل معرفة علمية، إن لم نقل بأنه أسلوب من أساليب الكينونة فى العالم. وليس من شأن الفلسفة أن تتركب الواقع أو أن تكونه، بل إن كل مهمتها منحصرة فى العمل على وصفه. وقد تتسائل عما إذا كنا ندرك العالم فى الحقيقة، ولكن ميرلوبوتى لا يرى موضعاً لهذا التساؤل، لأنه يعتقد أن «العالم» - على وجه التحديد - هو هذا الذى ندركه. فليس «العالم» بمثابة موضوع، أملاك فى ذاتى قانون تركيبه، وإنما «العالم» هو الوسط الطبيعى أو المجال الأولى الذى تتجلى فيه كل أفكارى، وتتحقق فى

(1) Colin Smith : "Contemporary French Philosophy.", 1964, p. 114.

نطاقه شتى إدراكاتي الحسية . وقد فطن أن الحقيقة كامنة في « الإنسان الباطني » ، ولكن الواقع أنه ليس ثمة « إنسان باطني » : إذ الإنسان « موجود في العالم » ، وهو لا يعرف نفسه إلا في داخل العالم . وعيناً أحاول أن أبحث في صميم ذاتي عن مركز خاص تنبع منه « الحقيقة الباطنة » ، فأنتي لن أجد سوى ذات مفتوحة قد جعلت للعالم . وحتى حينما يتحدث ميرلوبيوتي عن « الكوجيتو » أو الشعور بالذات ، فإنه لا يتحدث عن « كوجيتو » فردى ينكشف فيه وجود الذات من خلال الفكر ، بل هو يتحدث عن « كوجيتو » وجودي يكشف لي منذ البداية عن « وجودي في العالم » و « وجودي مع الآخرين » . وإذن فإن العالم ليس هو ما أتفقه ، بل ما أحياء ؛ وأنا حين أقول إنني مفتوح أمام العالم ، فأنتي أعني بذلك أنني أشارك في هذا العالم ، دون أن أمتلكه ، ودون أن أستوعبه . وعلى ذلك فإن مهمة الفلسفة الحقيقية لا تكاد تمدو محاولة الكشف عن العالم ، أو العمل على إعادة النظر إليه . وحينما يكشف المرء عن سر العالم ، فإنه يكشف في الوقت نفسه عن سر العقل : إذ العالم هو « *الورغوس* » *Logos* الأوجد الذي يسبق في وجوده كل شيء . وإذا كان سارتر قد ذهب في كتابه « الوجود والعدم » إلى أنه قد قضى علينا بالحرية ، فإن ميرلوبيوتي يقرر في كتابه « فنومولوجيا الإدراك الحسي » أنه قد قضى علينا بالمعنى : لأن لكل شيء معنى ، ولأنه ليس علينا سوى أن نتوصل إلى وصف تلك المعاني أو الماهيات . ومن هنا فإن ميرلوبيوتي قد يبدو أقرب إلى « النزعة العقلانية » من سائر فلاسفة الوجوديين الباقين (وفي مقدمتهم سارتر) ، كما أنه بلا منازع أقرب فلاسفة المدرسة الفرنسية جميعاً إلى الفنونولوجيا ، من حيث هي دراسة وصفية تقوم على عيان الماهيات ^(١) . وإذا كان ميرلوبيوتي قد قصر دراسته في كتاب « فنومولوجيا الإدراك الحسي » على وصف ماهية الخبرة والوعي ، فإننا سنجد في دراساته الفنونولوجية المتأخرة يحاول الوصول إلى وصف ماهيات أخرى أدخل في باب العلوم

(١) أرجع إلى كتابنا : « الفلسفة الوجودية » ، دار المعارف ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٧ ،

الإنسانية (كعلم النفس وعلم الاجتماع) منها في باب المعرفة ، أو الخبرة
أو الإدراك الحسى ، كإحياء التواصل ، والمشاركة ، والمضارة ، والتاريخ
... إلخ .

طبيعة « المعية » القائمة بين الذات والعالم

أما إذا تساءلنا عن السبب الذى من أجله اهتم ميرلوبوتى بدراسة « ماهية »
الإدراك الحسى ، فقد لا نجد صعوبة فى أن تبين أنه يرجع إلى رغبته فى تجاوز
كل من المذهب المثالى والمذهب الواقعى . والحق أنه قد يكون من الخطأ أن
نعمل الصدارة للذات على العالم ، كما قد يكون من الخطأ فى الوقت نفسه أن
نعمل الأولوية للعالم على الذات : إذ أن النزعة الأولى تقدم لنا عن « الوعى »
أو « الشعور » صورة غنية خصبة ، ولكنها تضع بين أيدينا « باطنية » :
Intériorité لا أثر فيها لـ « خارجية » Extériorité ، فى حين أن من شأن
النزعة الثانية أن تقدم لنا عن « الوعى » أو « الشعور » صورة ضعيفة باهتة ،
ولكنها تضع بين أيدينا « خارجية » لا أثر فيها لـ « باطنية » . وأما إذا أردنا
أن نفهم الإدراك الحسى على حقيقته ، فلا بد لنا من أن نتخطى تلك التفرقة
الحاسمة بين الذات والعالم ، كما لا بد لنا فى الوقت نفسه من تجاوز تلك الثنائية
التي أقامها سارتر بين « الموجود فى ذاته » و « الموجود لذاته » . وقد حاول
ميرلوبوتى أن يستفيد من مذهب الجشطالت (أو فلسفة الصورة) ، فاطرح
أيضاً تلك الثنائية التقليدية بين المادة والصورة ، وذهب إلى أننا موجودون
منذ البداية فى مجال « الكيف » . وهنا يدعونا ميرلوبوتى إلى إقامة فلسفة
واقعية كيفية ، فيقرر أن الفكر بطبيعته نور يتجه دائماً نحو شئ يمكن وصفه
بأنه « كيف » أو « كيفية » . وقد رأينا من قبل أننا بطبيعتنا موجودون فى
العالم ، وبممكننا الآن أن نقول إن هذا العالم نفسه ذو « صورة » تاريخية
وكيفية معاً . ولكننا حينما نتحدث هنا عن « العالم » ، فلنا معنى طاملاً موضوعياً
أو علياً يكون من خلق الفكر أو من تركيب العقل ، بل نعى ذلك العالم

البدائي الاصلى الذى يسبق كل معرفة علمية . ومعنى هذا أن ميرلويوتى يدعونا إلى توجيه اهتمامنا نحو تلك الظلة الاصلية ، أو ذلك المجال المعتم ، الاصلى ، الذى يسبق كل مجال علمى ، وكل شعور تأملى ، وكل تعبير منطقى ؛ أى تلك الدائرة اللاشعورية ، الخفية ، الضمنية ، البدائية ، الانفعالية ، السلبية ، التى هى الاصل فى كل شعور ، وتأمل ، وتفكير ، وتعبير .

وحينما ننفذ إلى هذا المجال الأولى ، فهناك لا بد من أن نتعبد فى نظرنا كل ثنائية بين الصورة والمادة ، ومن ثم فإن العالم لا بد من أن يبدو لنا متصفا بصورة كيفية تاريخية . والواقع أن ثمة صوراً ومشاهد فى حد ذاتها سارة أو حزينة ، دقيقة أو غليظة ، رقيقة أو فظة ... إلخ . ونحن نقرأ على صفحة الطبيعة كما نقرأ على وجوه الناس ، انفعالات الغضب أو الألم ، دون أن نستقدمها من الخارج ، بل دون أن نستنتجها أو نستدل عليها . والحق أننا متفتحون للعالم ، بفضل معرفة أولية طبيعية هى فى حد ذاتها بمثابة « معية » أو « تواجد » (مشترك) مع العالم . ومعنى هذا أن العالم قد أعطى لنا ، كما أننا نحن أنفسنا قد أعطينا لذواتنا (إن صح هذا التعبير) ، باعتبارنا عنصراً لا تأملانياً — أو لا فكرياً — لانكف عن لمقله والتأمل فيه من بعد . وهنا يقترب ميرلويوتى من فيلسوف آخر مثل برجسون : لأنه يفترض أن لدينا معارف لاشعورية عديدة ، نستطيع عن طريقها أن نشعر بذواتنا ، ونحس بأعضائنا وآلاتنا من حيث هى إمكانيات . وهذه المعارف جميعاً تعبر عن اتصالنا بالعالم اتصالاً أولياً سليماً هو الدعامة الاصلية لكل اتصال شعورى يمكن أن يحىء بعد ذلك . وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول إننا مرتبطون بالعالم ارتباطاً لا شعورياً خامساً مبهماً : Ambiguë ، وهذا الارتباط هو بمثابة مشاركة أولية غير متعددة . وإذا كان كثير من الفلاسفة السابقين قد حاولوا أن يستبعدوا من تجربتنا كل غموض وإبهام واختلاط ، فإن ميرلويوتى — على العكس من ذلك تماماً — يقرر أنه لا بد لنا من العمل على استكشاف ذلك العالم المحجول الذى لا يخلو من غم ، واشتباه ، ولا تحدد ، مؤكداً أن هذا الالتحدد نفسه لا يكاد يفصل عن صميم وجودنا البشرى .

.. فنومولوجية الجسم

والواقع أننا لو ألقينا نظرة فاحصة على وجودنا نفسه ، اوجدنا أن حياتنا قائمة على الصراع والتعارض والاختلاط . فليس ثمة وحدة أو تعادل أو اتزان في صميم وجودنا ، بل إن هذا الوجود هو في صميمه صراع حي قوامه اشتباك الاضداد في وسط محيط غامض مشبه غير متحدد . وهذا المعنى يمكننا أن نقول : إن كل ما فينا عرضي وكل ما فينا ضروري ، كما يمكننا أيضاً أن نقول : إن كل ما فينا صناعي وكل ما فينا طبيعي . ونحن لسنا «وعياً» فقط أو «موضوعاً» فقط ، بل نحن وعي وموضوع معاً ، وكل ما فينا هو نفس وجسم معاً . وقد نحاول أن نفسر التاريخ تفسيراً عقلياً ، أو تفسيراً اقتصادياً ، أو تفسيراً جنسياً ؛ ولكن الحقيقة أن التاريخ يقبل كل هذه التفسيرات جميعاً ! وقد نجعل من «الماضي» ما يشبه «الوجود في ذاته» *L' en-soi* ، لكي نجعل من «المستقبل» ضرباً من «الوجود لذاته» *le pour-soi* — على حد تعبير سارتر في «الوجود والعدم» — ولكن الحقيقة أن الوعي هو «موجود في ذاته ولذاته» ! ولهذا يقرر ميرلوطوتى أن «الوجود» بطبيعته مبهم ، مختلط ، غير متحدد : *Indéterminée* . بيد أن من خصائص «الوجود» أيضاً أنه لا يكف عن «التعالى» على ذاته ، فالإنسان بطبيعته يتجاوز الإنسان ، وهذا «التجاوز» — كما قال كل من نيتشه وهيدجر وسارتر — تجاوز باطن في دائرة العالم . وبفضل هذا «التعالى» نفسه ، يستطيع الإنسان أن يخلق بما هو «عرضي» شيئاً «ضرورياً» ، كما يستطيع أن يخلق بما هو «اقتصادي» (أو مادي) شيئاً «عقلياً» .

وليس أدل على انعدام التحدد لدى الموجود البشري من طابع «الغموض» أو «الاشتباه» الذي يتسم به جسمه . وميرلوطوتى — مثله في ذلك كمثل كل من جبريل مارسل وسارتر — يهتم بدراسة الجسم ، فيدرسه على التوالى باعتباراه موضوعاً ، وباعتباره شيئاً متحيزاً في المكان ، وباعتباره جهازاً

حركياً ، وباعتباره موجوداً جليسياً ، وباعتباره أداة للتعبير أو الكلام... الخ. وكل هذه الوظائف تجعل من « الجسم » حاملاً ، وأداة ، ووسيطاً ، يتحقق عن طريقه وجودنا في العالم . فليس جسمي مجرد « عادة أولية » أو أساسية هي الشرط لغيرها من العادات ، بل إن جسمي هو بمثابة « نظام نأزري » ، كل وظائفه مرتبطة بالحركة العامة لوجودي في العالم ، وبالتالي فإنه يعبر عن حضوري أمام العالم ، وكوني متفتحاً للواقع . ولا تنحصر وظيفة الجسم في أنه وسيلة تعبير طبيعية ، بوصفه أدواتنا في الكلام والتعبير والبيان ، وإنما تتمثل أيضاً وظيفة الجسم في أنه أدواتنا في تحويل الأفكار إلى أشياء . فالجسم في صميمه إدراك ، وتعبير ، وحضور أمام العالم وأمام الآخرين . وميرلوبيتشي يلخص كل وظائف الجسم فيقول : « إن الجسم كائن في العالم ، كالقلب في الجهاز العضوي » . وليس « جسمي » مجرد موضوع قائم بذاته ، أو مجرد شيء مستقل عني ، بل « إني عين جسمي » Je suis mon corps ، كما قال من قبل جبريل مارسيل . صحيح أن في استطاعة الفسيولوجيا (أو علم وظائف الأعضاء) أن تفسر وظائف العضوية ، كما أن في استطاعة علم التشريح أن يبين الأجزاء التي يتركب منها جهاز العضوي ، ولكنني لا أعرف جسمي إلا بقدر ما أحياء ، وأختلط به ، وأمزج وجودي بوجوده . وحتى حينما أنتقل بيمصري من موضوع إلى موضوع ، أفأثني لا أملك في هذه الحالة أدنى شعور بمعنى نفسها ، من حيث هي « موضوع » يقوم بحركة في المكان ، كما أنني لا أشعر أيضاً بما يتم من عمليات في شبكة العين . ومعنى هذا أن الإدراك الحسي هو « فعل » ، ندرك بمقتضاه الموضوع إدراكاً مباشراً ، دون أدنى وساطة ، بل دون حاجة إلى أدنى تفسير . وليس « الجسم » بمثابة نقاب يتوسط بيننا وبين العالم ، بل هو أدواتنا في الاتزاج بالعالم والاتصاق بالأشياء . وهكذا نجد أن ثمة اتحاداً مباشراً بين الإنسان — الذي هو بطبيعته مفتوح للأشياء — وبين العالم الذي ندركه عن طريق الجسم إدراكاً حقيقياً تنكشف لنا فيه الأشياء بدعما ولحها ، إن صح هذا التعبير .

ويمضى ميرلوبوتى فى شرح « فنولوجية الجسم » فيقول إنه كما أن القول يعبر عن الفكر ، فكذلك الجسم يعبر عن الوجود — وإذا كان الوجود طبيعته « غير متحدد » (كما سبق لنا القول) فذلك لأنه فى صميمه مجرد عملية من شأنها أن تسمح لما لم يكن له معنى ، بأن يكتسب ماهية ومعنى . وليس للفكر « باطن » ، لأنه ليس من شأن الفكر أن يوجد بعيداً عن العالم ، أو خارجاً عن الألفاظ . فالمعنى يسكن اللفظ ، والفكر لا بد من أن ينتج من عبارات . ولما كان الجسم فى صميمه « تعبيراً » ، فإن لكل فعل إنسانى « معنى » Sens . وميرلوبوتى يتلاعب باللفظ الفرنسى Sens (الذى يعنى على التوالى ، الحس ، والمعنى ، والاتجاه) ، فيقول إن الوجود البشرى تعبير ، والتعبير استخراج للمعاني المأقوفة من « اللامتحدد » الذى من شأنه أن يظل كذلك . وميرلوبوتى يهتم هنا بدراسة اللغة ، فيقول إنها فى صميمها خروج عن الذات واتجاه نحو الآخرين . وليس « القول » مجرد لباس خارجى للفكر ، بل هو حضور للفكر نفسه فى صميم العالم المحسوس . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن اللغة ليست مجرد عرض خارجى مصاحب للعمليات العقلية ، بل هى عبارة عن « الوضع » الذى تتخذه الذات الناطقة فى عالم المعاني . ولكن هذا لا يعنى أن يكون « معنى » اللفظ متضمناً فيه باعتباره صوتاً ، وإنما لابد من أن نفهم أن اللغة طابعاً عرضياً (لا ضرورياً) Contingent يجعل منها عملية اصطناعية لا تقوم على مجرد « علامات » طبيعية . بيد أننا نلاحظ فى بعض الحالات أنه قد يكون من شأن اللغة أن تميدنا إلى العالم الطبيعى للإنسان ، وذلك حينما يجرى « القول » فيعود بنا إلى تلك « الماهيات » العاطفية أو الانفعالية التى هى الأصل فى « الشعر » . وعلى كل حال ، فإن الموجود البشرى — لك قدرة غير محدودة على التعبير ، وهو لا يتصل بالآخرين عن طريق اللغة بحسب ، بل هو قد يعبر عن نفسه بعلامات وأمارات ورموز هى الأصل فى كل تعبير لغوى . وهذه القدرة الفائقة على التعبير هى التى عملت على ظهور « عوالم لغوية » كثيرة تخص بالذكر من بينها عالم « الشعر » .^(١)

(١) ارجع إلى دراستنا : « فلسفة الفن عند ميرلوبوتى » فى كتابنا : « الفلسفة التى فى الفكر المعاصر » ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، الفصل السابع ، ص ١٧١ — ٢١٧ .

مشكلة الاتصال بين الذوات

أما إذا نظرنا إلى مشكلة « وجود الآخرين » على ضوء نظرية ميرلوبيوتى فى « الجسم » ، فإننا سنجد أن الاتصال بين الذوات مكفول بحكم تلك العلاقة الأولية التى تربطنا بعالم مشترك . وليس من شأن وجودية ميرلوبيوتى أن تعيد إلينا « حضورنا أمام العالم » لحسب ، بل هى تعيد إلينا « حضورنا أمام الآخرين » أيضاً . وإذا كان سارتر قد توهم (فى كتابه « الوجود والعدم ») أن العلاقة بينى وبين « الآخر » لا يمكن أن تخرج عن أحد أمرين : لائق إيمان أجمل من نفسى ذاتاً ، فأحيل الآخر إلى « موضوع » ، وإما أن أنظر إلى « الآخر » على أنه « ذات » ، فأدعه يحيلنى إلى « موضوع » ، فإن ميرلوبيوتى يقرر — على العكس من ذلك — أن موقف الآخر منى لا يحيلنى إلى مجرد « موضوع » فى مجال بصره ، كما أن موقفى من الآخر لا يمكن أن يحيله إلى مجرد « موضوع » فى مجال بصرى . والواقع أنه كما أن « جسمى » ليس مجرد « موضوع » بالنسبة إلى ، فكذلك جسم « الآخر » بالنسبة إلى ليس مجرد « شئ » أو « موضوع » . وآية ذلك أننى أشعر بأن للآخر « جسماً » خاصاً مماثلاً فى تكوينه لجسمى ؛ وقد أهيب « بالآخر » أن يحى . فيساعدنى على القيام بعمل مشترك : كأن نرحل معاً — مثلاً — حملاً ثقيلًا أو سيارة متعطله ؛ وفى هذه الحالة يكون جسم « الآخر » قد انضاف إلى جسمى ، فكونا معاً كلا واحداً . وهذه « المشاركة » قد تبدو بصورة أوضح فى « الحديث » العادى : فإن مجرد « حديثى » مع « الآخر » هو بمثابة اتصال حقيقى يتم بيننا عن طريقه ضرب من المشاركة الفعلية . والحق أن « الحوار » هو بطبيعته عملية ثنائية تلتقى فيها الذات مع « الآخر » فتتقابل أفكارهما فى « وسط مشترك » ، ويتألف من حديثهما « وجود مشترك » ، أو صورة من صور « المعية » . وليس تبادل الحديث مجرد « صراع » بين أفكار ، وإنما هو فى البداية تداخل وتغامر ومشاركة . بيد أن « السكوجيتو » هو الأصل فى كل صراع بين الذوات : فإن الذات لا تشبك فى حرب مع غيرها ، اللهم إلا بعد

أن تكون قد أدركت أفكار غيرها باعتبارها أفكاراً معادية. ود الصراع ، بهذا المعنى يفترض مشاركة أولية ، أو ضرباً من الاتصال الأصلي فيما بين الدوات .

وأما حين يقول سارتر — في كتابه « الوجود والعدم » — إن من شأن نظرة الآخرين إلى أن تحيلني إلى « موضوع » ، فإن ميرلوبوتق يرد عليه بقوله إن هذا لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان « الآخر » هو بالنسبة إلى مجرد مجهول . ولكننا حتى في هذه الحالة لا نكون بإزاء قضاء مبرم على كل مشاركة ، بل نحن بإزاء حالة توقف سلبي لكل اتصال ، أو بإزاء حالة انقطاع مؤقت لكل احتكاك . ولكن ، ما يكاد « الآخر » بهم بالحديث إلى ، أو ما يكاد أحدنا يشرع في القيام بعمل مشترك مع الآخر ، حتى ينشأ بيننا ضرب من « الاتصال » . والحق أن المشاركة لا تنعدم إلا حينما تظل كل ذات عاطلة ، أو حينما تبقى كل ذات محتجة وراء فرديتها الخاصة . ولكن ، لما كان « الإنسان الباطني » — كما سبق لنا القول — ضرباً من المستحيل ، فإن « الوجود » بطبيعته لا بد من أن ينطوي على ضرب من المعية أو المشاركة . وحتى حينما يحاول الفيلسوف أن يقبع في برجه العاجي ، فإنه لا يمكن أن ينسحب في الانطواء على نفسه تماماً ، إذ أنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى التعبير عن نفسه ، ومن ثم فإنه سرعان ما يتورط في الحديث ، والحديث بطبيعته ضرب من المشاركة .

يبد أن القول بأن الوجود مرادف للمعية أو المشاركة (بوجه ما من الوجوه) لا يعنى أننا ننفذ بعضنا في صميم البعض ، ولا يستلزم — بالتالي — إنكار ما في الحياة الإنسانية من « أصالة » تجعل لكل فرد مناسره الخاص الذي قلباً ينفذ إليه الآخرون . والحق أننا حتى إذا نظرنا إلى « الحب » نفسه ، فإننا لن نجد صعوبة في أن نتحقق من أنه يقين ومخاطرة معاً ، أو ثقة ومجازفة في وقت واحد . صحيح أن من شأن كل موجود أن يفهم نفسه ويفهم الآخرين ، ولكن أحداً لا يمكن أن يكون شفافاً بالنسبة إلى نفسه ، كما أن أحداً لا يمكن

أن يزعم أن الآخرين « شفافون » بالنسبة إليه . وإذا كان « حضوري أمام نفسي » هو الذي يحدد وجودي ، وبجمل وجود الآخرين مكنأ بالنسبة إلى ، فإن هذا « الحضور » نفسه هو الذي يخرجني عن ذاتي ويقذفني إلى الآخرين وهكذا نرى أن ميرلوبونتي يعلق أهمية كبرى على تلك « المعية » الوجودية التي تتحقق بين الذات ، حينما تتم عملية المواجهة بين الحريات . أو حينما تشر كل ذات بأن عليها أن تفصل في وجودها ، لا في أغوار وجود باطنى عميق ، أو في قرارة ذاتية دفينة مسحية ، بل في سياق « تاريخ » إنسانى ذى علاقات معقدة متشابكة . . .

نظرية ميرلوبونتي في الحرية

وأما إذا انتقلنا إلى نظرية ميرلوبونتي في الحرية، فنسجد أن فيلسوفنا يشترك مع سارتر (وغيره من فلاسفة الوجودية) في القول بأن الحرية هي صميم الوجود الإنسانى . وإذا كانت الحرية عند ميرلوبونتي في غير ما حاجة إلى دليل أو برهان، فذلك لأن مجرد حضور الذات أمام نفسها ينطوى هو نفسه على الحرية . والواقع أن من شأن الذات دائماً أن تعمل على « معطيات » التجربة ، بمجرد تفكيرها في تلك المعطيات . ولو أننا أردنا أن نعرف « الوعي » ، لكان في وسعنا أن نقول إن الوعي هو تلك المقدرة على الإفلات من كل قيد أو حد ، بمجرد التفكير في هذا القيد أو ذلك الحد . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن مجرد وجود الذات الواعية يتضمن أن استطاعة تلك الذات أن تتصور الواقع على نحو مغاير لما هو عليه بالفعل ! فالذات هي في الحقيقة « إمكانية » تصور « المعطيات » الخارجية بشكل مغاير لما هي عليه في الواقع . وهذه الإمكانية تفترض إمكانية أخرى أعم هي قدرة الذات على أن تعمل — بال فكر — على كل قيود خارجية قد تتصور نفسها أسيرة لها . حينما أتصور نفسي أسيراً لشهواتي ولذاتي ، يحى هذا الشعور نفسه فيحررنى — جزئياً على الأقل — من تلك الذات والشهوات . وحينما أفكر في اللذة التي أستشعرها عندما أتناوق طعاماً ما من

الأطعمة ، فإن من شأن هذا التفكير نفسه أن يجعلنى أتجاوز مرحلة الشراهة . ولا غرو ، فإن تفكيرى ذاته ليس هو اللذة ولا هو الطعام . وتبعاً لذلك فإن « الوعى » أو « الشعور » — فيما يقول ميرلوطتى — هو بطبيعته انفصال ، ومفارقة ، وحرية ؛ لأنه يناهز فى صميمه على حركة مستمرة تنفصل فيها الذات عن الواقع ، بفعل تلك الحرية التى هى فى جوهرها قدرة مباشرة على التحرر من شئ الحدود والقيود .^(١)

ويمضى ميرلوطتى إلى حد أبعد من ذلك فيقول : إننى حر ، لأنه ليس ثمة علة خارجية تؤثر على . ولو كان فى وسع أى شئ أن يحدد أفعالى أو أن يبين سلوكى من الخارج ، لكنت مجرد موضوع أو شئ .^(٢) صحيح أن للبواعث وجودها ، ولكن الباعث ليس هو الذى يصنع تصميمى بصيغته ، وإنما العكس هو الصحيح ، أعنى أن تصميمى نفسه هو الذى يخلق على الباعث كل قوته . ومن هنا فإن ميرلوطتى يرفض فكرة العلية ، ويأتى أن يفسر السلوك بمجموعة من البواعث . حقا إن الجسم قد يبدو مجبراً ، من حيث هو خاضع لعلية فيزيائية تتحكم فى ردود أفعاله ، ولكن سلوكنا لا يتوقف بشكل جوهرى على طائفة محددة من القوانين العلية الصارمة ، وبالتالي فإنه لا بد لنا من رفض فكرة التسبب بالبواعث (Motivation)^(٣) .

على أن ميرلوطتى يرفض نظرية سارتر القديمة فى الحرية المطلقة ، لأنه يرى أن الحرية التى تظل حرة بالضرورة لا تفرق مطلقاً عن الختمية نفسها . وبينما كان سارتر يقول إن الإنسان إما أن يكون حراً حرية مطلقة ، وإما أن يكون شيئاً فى ذاته كل أفعاله مجبورة محددة ، نجد أن ميرلوطتى يقرر أنه ليس ثمة حرية إلا إذا كان هناك شئ تنبثق منه ، أو تظهر ابتداء منه . فالقول

(1) A. de Waelhens : "Une Philosophie de l' Ambiguïté." , p. 311.

(2) M. Merleau — Ponty : "Phénoménologie de la Perception" , p. 506.

(٣) زكريا إبراهيم : « مشكلة الحرية » ، الطبعة الثانية ، مكتبة مصر ، ١٩٦٣ ، ص ١٨٨

بأن الإنسان حر حرية مطلقة ينطوى على تناقض خطير يجعل من الحرية نفسها مبدأ « لا معقولا » ليس له أدنى معنى . ولو سلمنا بوجود مثل هذه الحرية ، فسيكون من العسير علينا أن نفهم معنى الالتزام Engagement في هذه الحالة : ذلك لأن الحرية المطلقة لن تكون في حاجة مطلقاً إلى التحقق ، ما دامت تعرف منذ البداية أن اللحظة المستقبلية ستحل عليها وهي حرة كما كانت في الماضي تماماً . فالحرية المطلقة لا تشعر بالزام الحاضر وإلحاح المستقبل ، لأنها قوة خالصة ، لا تشعر بوطأة الظروف ولا تحس بضرورة الفعل . ولكن فكرة الحرية نفسها تتضمن فكرة « الالتزام » : لأن التصميم الذى نحققه فى الحاضر لابد من أن يندرج فى المستقبل ، محققا فى الوقت نفسه شيئا يظل محفوظاً ، فإذا ما جاءت اللحظة التالية أفادت بما سبقها من لحظات : لأن هذه تجتذب تلك ، دون أن تكون ملزمة لها إلزاماً . وعلى الرغم من أن سارتر — فيما يقول ميرلوبوتى — قد جعل من الحرية حرية عمل أو فعل ، إلا أنه قد لسى أن ما حققه تلك الحرية فى اللحظة الواحدة يستلزم ألا تأتى حرية جديدة فتقضى عليه فى اللحظة التالية . ومعنى هذا أنه لا ينبغي أن تكون كل لحظة (على حدة) حالماً مغلفاً فى ذاته ؛ بل ينبغي أن تكون اللحظة الواحدة مقيدة لغيرها من اللحظات ، بحيث يتولد عن التصميم المتخذ أو الفعل المشروع فيه ، شئ محصل Un acquis يكون بمثابة اتجاه نتخذه ونعمل على مواصلة جمودنا على هديه . وهذا ما يعبر عنه ميرلوبوتى بقوله : إنه لمن الواجب أن يكون للذهن انحناء Pent يسمح للحرية بمتابعة سلسلة أفعالها وفقاً للالتزام الذى أخذته على عاتقها .^(١)

وميرلوبوتى يميل إلى القول بأن كل اختيار لابد من أن يستلزم ضرباً من الالتزام السابق Engagement préalable : لأن القول باختيار أصلى (أو أولى) — على طريقة سارتر — ينطوى على تناقض . والحق أن الحرية

(1) Merleau — Ponty : “Phénoménologie de la Perception.”, 1945, p. 500.

تقتضى دائماً وجود مجال Champ : بمعنى أنها تستلزم أن يكون ثمة شيء يفصلها عن غايتها (أو غاياتها) بحيث يكون في وسعها أن تعمل على تحقيق إمكاناتها ، عن طريق التغلب على العقبات التي تفصلها عن تلك الممكّنات . وتبعاً لذلك فإن الحرية لا توجد إلا في مواقف Situations ، ومثل هذه المواقف ليست مجرد « حدود » ، بل هي شروط تعين الحرية على ممارسة نشاطها وتحديد اتجاهها . فالحرية لا تهدم موقفنا الأصلي من العالم ، بل هي تندمج فيه وتتداخل معه ، بحيث قد يحق لنا أن نقول إنه ما دام المرء حياً ، فإن موقفه لا بد من أن يظل « مفتوحاً » . صحيح أن حريتنا عبارة عن اختيارنا لموقفنا بآسره ، ولأسلوبنا العام في التصرف بإزاء العالم ، ولكن هذا الاختيار يفترض دائماً شيئاً محصلاً سابقاً عليه ، يكون على الحرية أن تعمل على التصرف فيه والتعديل منه . فالحرية الواقعية الفعالة إنما هي تلك التي تنحصر في تحقيق ضرب من « المبادلة » Exchange بيننا وبين العالم ، مادامت حريتنا — كما سبق لنا القول — لا يمكن أن تقوم إلا إذا كان ثمة « مجال » .

وقد يتفق ميرلوبيتي مع صاحب كتاب « الوجود والعدم » على القول بأن معنى أى شيء ، وقيمة أى شيء لا يقومان إلا بى ولى ، إلا أنه يأبى أن يطلع على هذه العبارة معنى كائناً يترتب عليه ألا يجد « الوعى » فى « الأشياء » إلا ما سبق له أن وضع فيها من « معان » . فالنظرية التي يأخذ بها ميرلوبيتي فى هذا الصدد تختلف اختلافاً كبيراً عن النظرية المثالية : لأن الذهن عنده يخضع دائماً لحركة مركزية وحركة طاردة ، مما يجعل « المعنى » وليد حركة مزدوجة تعبر عن اتجاه الذهن نحو العالم ، واتجاه العالم نحو الذهن . حقاً إننا إذا قلنا إن هذه الصخرة هي ما لا يمكن عبوره ، فإن هذه الصفة التي نغلقها على تلك الصخرة تعبر عن مشروع إنسانى نقرر بمقتضاه استحالة عبورها . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن حريتنا هي التي تكشف عن وجود العقبات ، لدرجة أن هذه العقبات لا يمكن أن تمتد حدوداً بقدر ما هي من خلق تلك الحرية نفسها . ولكننا ، حتى لو صرفنا النظر عن كل مقصد إنسانى

(أعنى عن تلك المحاولة الفعلية التى نتحقق بمقتضاها من إمكانية أو استحالة عبور هذا الجبل المعين أو تلك الصخرة المعبئة) فإن فى استطاعتنا أن نقول إن حياتنا نفسها (بل مجرد وجودنا فى هذا العالم) تنطوى على أبعاد وجودية تحدد موقف العالم بإزائنا . فلا حاجة بالإنسان — مثلاً — إلا أن يحاول بالفعل تسلق جبل من الجبال ، حتى يتحقق من أنه شامخ ، كما أنه ليس فى حاجة إلى أن يصطدم فعلاً بحدار ما من الجدران حتى يتحقق من أنه صلب وإنما الملاحظ أن بنيت الوجودية Structure existentielle نفسها (أعنى « جسمه » من حيث هو واقعة غفل) تنطوى على بعض علاقات أو روابط خارجة عن نطاق أى مشروع صريح أو أى مقصد محدد ؛ وهذه الروابط هى التى تحدد موقفه من « العالم الطبيعى » ، ومعنى وجود جسمه (أو وجوده الجسمى) المترتب على ذلك الموقف . ولئن كان ميرلوبوتى لا يسلم بوجود « عوائق فى ذاتها » ، إلا أنه يأتى أن يسلم بأن الذات هى التى تجعل من العوائق عوائق ، لأنه لا يتصور وجود « ذات لا — كونية » Acosmique (أعنى ذاتاً مستقلة لا تمت بأدنى صلة إلى العالم الذى تحيا فيه) . وهنا يظهر تأثير ميرلوبوتى بنظرية الجشطالت : لأن فيلسوفنا يقول بوجود « صرور خاصة » تلتظم بشكل معين أمام سائر الذرات الإنسانية ، فتجعل العالم يبدو لها على نحو خاص . وتبعاً لذلك ، فإن ميرلوبوتى يقول بوجود « نظام كونى » سابق على سائر المقاصد الفردية والتقييمات الذاتية ، مؤكداً أن هذا النظام هو الذى يحدد لكل موضوع مكانه الخاص فى نطاق الوجود الإنسانى العام . ومن هنا يقرر فيلسوفنا أن الحرية الإنسانية تحدد نفسها بإزاء طائفة من « المعانى » التى يقدمها لنا العالم نفسه ، وكان ثمة « أحكاماً ضمنية » قد تلبست ببعض موضوعات التجربة بشكل أولى سابق على الوجود البشرى نفسه (١) .

وإذن فإن معنى الأشياء ليس مجرد معنى مؤلف مخلق ، وإنما هو — حل العكس من ذلك — معنى أصلى يقدم نفسه لنا ، ويحاول أن يرض نفسه علينا .

(1) A. de Waelhens : “ Une Philosophie de l’Ambiguïté ”, pp. 317 — 19 .

ولو كان الأمر على خلاف ذلك ، لما أنشأ لدينا أى شعور بالتكيف مع الأشياء ، والاندماج في صميم الكون ، بل لكان موقفنا من الأشياء قاصراً على تصور الكون ، وتعقل موضوعات ذهنية تمثلها لنا مقاصدنا بإزاء العالم . ولكننا نشعر فعلاً بأننا على ارتباط وثيق بالعالم ، ونحس بأننا مندمجون فيه ، ومن ثم فإن « ذاتنا » مصبوغة بطابع كونى سابق على كل شعور شخصى . وأما هذا الطابع الكونى فإنه يتمثل بكل وضوح في حقيقتنا الجسمية التى تتجه نحو الأشياء ، فنخلع عليها ما اصطلاحنا على تسميته باسم « صور الأشياء » ، كما نستخرج منها في الوقت نفسه كل ما للأشياء من « معان » أو « دلالات » . ولكن ، ليس في وسعنا أن نخلع على الأشياء أى معنى خاص ، اللهم إلا ابتداء من ذلك المعنى الأصلى المتضمن فيها : لأن هذا المعنى الأولى وحده هو الذى يسمح لنا بأن نضفى على الأشياء — من خلال مقاصدنا الحرة ومشروعاتنا الشخصية — معنى جديداً يكون مبعثه اختيارنا الذاتى ^(١) .

والواقع أن كل اختيار نقوم به لتحديد أسلوب حياتنا لا بد من أن يقوم على أساس من المعطيات السابقة أو المواقف المعطاة . وقد يتوهم البعض أن فكرة المواقف أو الظروف تتعارض مع القول بالحرية ، ولكن الحقيقة أن هناك فاعلاً مستمراً وتداخلاً متصلاً بين الذات التى تتصرف من جهة ، وبين المواقف — أو الظروف — التى تجد نفسها بإزائها من جهة أخرى . وقد يستحيل في بعض الأحيان أن نحدد نصيب الحرية ونصيب الظروف في كل فعل من الأفعال التى تقوم بها الذات الانسانية . وانطلاقاً من هذه الفكرة ، قد يكون في وسعنا أن نعاود النظر إلى صلة الحرية بالماضى ، حتى نبين إلى أى حد يمكن تفسير سلوك الفرد بالرجوع إلى ماضيه . وهنا نجد أنه قد يكون من الخطأ أن نقول إن الانسان لا يملك التنصل من ماضيه في أية لحظة من لحظات حياته ، ولكن من الخطأ أن يقال أيضاً إن في استطاعة المرء أن

(١) ذكرنا لإبراهيم : « مشكلة الحرية » ، مكتبة مصر ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٣ ، ص ٢٤٢ — ٢٣٣ .

يتركب من ماضيه في أية لحظة من اللحظات . والواقع أن الحرية لا يمكن أن تمارس نشاطها إلا إذا كان ثمة ماضٍ له ثقله الذي يرين به علينا ، بحيث يدفع بنا في اتجاه معين ، محاولا أن يحملنا على الاعتراف بقيمته . وحتى حينما يتوصل المرء إلى التغلب على ذلك الماضي ، فإن هذا الانتصار لا بد من أن يهيئ ثمرة لمجاهدة وصراع . وعلى كل حال ، فإن مشكلة الحرية تتمثل في هذه الحقيقة الهامة التي لا سبيل إلى إنكارها ، ألا وهي أننا لسنا حاليين ذوي قدرة مطلقة ، ولكننا أيضاً لسنا مجرد عجالات صغيرة في جهاز آلي كبير^(١) .

صحيح أن حريتي قد تستطيع أن تحول مجرى حياتي عن اتجاهه التلقائي ، ولكن مثل هذا التغير لا بد من أن يتم على شكل سلسلة من الانحناءات الصغيرة ، لا على صورة تحول مفاجيء أو خلق مطلق . فليست الحرية الإنسانية حرية مطلقة ، بل هي دائماً « حرية مجاهدة » *Liberté militante* . ونحن نعلم أن الإنسان يوجد دائماً في « موقف » اجتماعي معين ، ولكن حتى لو استطاع الإنسان بفكره وإرادته أن يعارض ذلك الموقف أو أن يقاوم من حدة تياره ، فإن حريته أن تستطيع أن تنقله بطريقة سحرية إلى تلك الشخصية الخيالية التي يريد بها . وهكذا ، فإن الرجل البورجوازي الذي ينضم إلى طبقة العمال لن يصبح من أجل هذا عاملاً ، لأنه لن يستطيع بين عشية وضحاها أن يتخلى عن موقفه السابق ، أو أن يقضي في نفسه نهائياً على إرجاع الطبقة التي كان ينسب إليها . حقا إنني أنا الذي أخلق على حياتي معناها ومستقبلها ، ولكن هذا لا يعني بحال أن هذا المعنى وذلك المستقبل هما مجرد مفهومين متصورين ، بل الواقع أنهما ينبثقان من حاضري وماضي ، وبصفة خاصة من طريقتي في الجمع بين هذا الحاضر وذلك الماضي في وحدة حية . وقد أستطيع أن أجعل من نفسي رجلاً ثورياً ، على الرغم من تاريخي الماضي ، بل دون أدنى باعث يبرر في حياتي مثل هذا التحول ، ولكن فعل الحرفي

(1) Merleau — Ponty : “ *Phénoménologie de la Perception* ” , p. 219. & A. de Waelhens : “ *Une Phil. de l'Ambiguïté* , ” p. 321.

هذه الحالة لن يعبر إلا عن أسلوب في الحياة وطريقتي في التصرف بإزاء العالم الطبيعي والاجتماعي لأن ثورني ستجىء على نمط ذلك الموقف العقل الذي يعبر عنه وجودى نفسه بوصف رجل مفكر.

ويمضى ميرلوبيتي إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن الإيمان بحرية معالقة يتعارض مع موقفنا الاجتماعي بوصفنا كائنات تحيا في التاريخ. والحق أنه لو كانت حريتنا مطلقة ، أو لو كان وعينا وعى « موجود لذاته » فقط ، لما كان للتاريخ أى معنى أو أى اتجاه بالنسبة إلينا ، إذ لكان من الممكن في هذه الحالة أى شىء من أى شىء في أية لحظة ! وتبعاً لذلك ، فإنه لن تكون ثمة استحالة في أن يتقلب الطاغية بين عشية وضحاها إلى داعية من دعاة الحرية ، بدلا من أن يستمر في طغيانه واستبداده . هذا إلى أن التاريخ نفسه عندئذ لن يعضى في أى اتجاه ، ولن يكون في الإمكان التمييز بين السياسي الحقيقي والرجل الأفاق . ولكن الواقع أن للتاريخ معنى جوهريا واتجاهاً ضمنيا هو عبارة عن تلك اللحظة الواقعية التي يتخذها المستقبل حينما يتحقق بفعل الكيان الاجتماعي المشترك ، فبما قبل كل تصميم فردى . وكيف يمكن أن يكون التاريخ اتجاه ، لو كانت الحرية المطلقة هي المبدأ الأوحد في الوجود ؟ حقا إنه ليس للتاريخ معنى في ذاته : لأن المستقبل بطبيعته عرضى حادث مفتوح ، ولأن الحرية هي التي تفسر التاريخ وهي التي تخضع عليه معناه ؛ ولكن ثمة خطوطاً للوقائع والاحتمالات الممكنة . فنحن لا نعطي التاريخ معناه ، إلا ابتداء بما يشير به علينا هو نفسه ؛ ولا يجد ميرلوبيتي حرجاً في أن يقول مع ماركس وسارتر إن الإنسان هو الذى يصنع التاريخ ، ولكنه يضيف إلى ذلك أنه حينما يقول المرء إن ثمة « جدلا » أو « دياكتيك » في الأشياء ، فإنه يعنى أن هذا الجدال كامن في الأشياء على نحو ما يتعقلها ، بحيث إن هذه الموضوعية لن تكون في نهاية الأمر سوى أعلى درجة من درجات الذاتية^(١) .

(١) ذكرها إبراهيم : « الفلسفة الوجودية » ، دار المعارف ، ١٩٥٧ ، ص ١٤٧ - ١٤٨ .

وصفة القول إن الحرية التي ينادى بها ميرلوبوتى لا تحقق اختيارها ابتداء من لا شيء . بل هي تندرج في موقف أصلى تنقبله وتتداخل معه ، فهي لا تمارس فشاطها إلا ابتداء من ذلك الموقف . وإذن فإن الحرية لا تظل دائماً بمفردها ، بل هي تستند إلى العالم وتنبثق منه . ومعنى هذا أن الحرية لا تعرف الانفصال المطلق ، بل هي تتحدد باندماجها في الأشياء . فالحرية — عند ميرلوبوتى — تلاق ، وانتقال ، وتبادل بين الخارج والداخل ، أو هي بالأحرى جوار متصل ، وتواصل مستمر مع الأشياء ومع الآخرين . نعم إن العالم مكون من ذى قبل ، ولكن تكوينه ليس من السكال بحيث يتمتع كل فعل . وإئن كنا نحن من جهتنا محددين بملشتنا وأصل وجودنا ، إلا أن أماننا وفقاً مفتوحاً تتمثل فيه لانهاية الإمكانيات . وهكذا نرى أنه ليس ثمة جبرية مطلقة من جهة ، ولكن ليس ثمة اختيار مطلق من جهة أخرى : لأن الإنسان لا يمكن أن يكون شيئاً ، ولكنه لا يمكن أيضاً أن يكون وعياً خالصاً^(١) .

وأخيراً يختم ميرلوبوتى كتابه الرائع المسمى « بفنومولوجيا الإدراك الحسى » بهذه المبارات : « هل أعطى هذا الوعد ؟ هل أخطر بحياتي من أجل شيء قليل كهذا ؟ هل أقدم حريتي فدية لإنقاذ الحرية ؟ إن مثل هذه الأسئلة قد لا تحصل إجابة نظرية ، ولكن ثمة أشياء ماثلة أمامك هي عما لا يمكن تفاديه . أجل ، فإن أمامك هذا الشخص المحبوب ، وأمامك هؤلاء الناس الذين يحمون من حولك مستعبدين ! ولن يكون في وسع حريتك أن تريد ذاتها دون أن تخرج عن فرديتها ، ودون أن تريد الحرية . » . وهكذا نرى أن فلسفة الحرية عند ميرلوبوتى لا تتخذ طابع فلسفة الضيق والقلق ، بل طابع فلسفة الالتباس والمخاطرة . والحق أن فيلسوفنا قد دعا الإنسان إلى المخاطرة بنفسه ، دون أن يضمن له النجاح سلفاً ، ولكن دون أن يعده أيضاً بالفشل مقدماً ! فليس الوجود الإنسانى — في رأى ميرلوبوتى — نجاحاً مضموناً ، ولكنه

(1) Merleau — Ponty : " Phénoménologie de la Perception ",
p. 517.

أيضاً ليس خيبة أمل محقة . وربما كانت طرافة هذه الوجودية الأصيلة التي قدمها لنا صاحب كتاب « فنونولوجيا الإدراك الحسى » ، أنها وجودية كونية تنبع من العالم ، ولا تتخذ لنفسها مسلك التهرب الإرادى من هذا العالم . ولكنها فى الوقت نفسه وجودية ملتبسة لا تحيا إلا على الغموض ، والالتباس ، والازدواج ، والتناقض ، والاستقطاب ، والتوتر المستمر !

نظرة عامة إلى فلسفة ميرلوبوتى

... تلك هى الخطوط العريضة فى فلسفة ذلك المفكر الفرنسى الممتاز الذى قبل عنه بحق إنه أعظم رجالات « مدرسة باريس » . وربما كان من بعض أفضل هذه الفلسفة على التفكير الوجودى المعاصر أنها قد حاولت أن تخلصه من ذلك الطابع الدرامى العنيف الذى طالما اقترن به حديث الوجوديين من القلق والضيق والهم والتمزق والصراع ... إلخ . هذا إلى أن فيلسوفنا قد نجح أيضاً فى تخلص الوجودية من تلك التفرقة الساترية الحادة بين « الموجود فى ذاته » و « الموجود لذاته » . وليس من شك فى أن اهتمام ميرلوبوتى بالإدراك الحسى هو الذى جعله يستمسك بواقعة « الوجود فى العالم » ؛ وهو الذى حدا به إلى اعتبار المعطيات المباشرة الإدراك الحسى واقعة حقيقية سابقة على كل تنظيم عقلى (أو تركيب ذهنى) . ولكن نظريات ميرلوبوتى فى علم النفس قد ظلت متأرجحة بين فنونولوجيا عينية محضة من جهة ، وجهد فلسفى أريد به وضع مذهب أو نطولوجى حقيقى من جهة أخرى . ولعل هذا ما حدا ببعض النقاد إلى أن يأخذوا على ميرلوبوتى تذبذبه المستمر بين النزعة التجريبية العينية من جهة ، وبين النزعة التركيبية التأليفية من جهة أخرى ، أو بين الأخذ بمعطيات الشعور المباشرة من جهة ، والقيام بمحاولة جدلية (دياكتيكية) من أجل حل المتناقضات من جهة أخرى . ولكن من المؤكد أن هذا « الازدواج » الذى ظل يسم بطابعه كل فلسفة ميرلوبوتى قد نشأ فى الحقيقة عن إيمانه بأن العالم ليس كامناً فى الأشياء ، بل هو مائل عند

أفق الأشياء ، وأنه لا سبيل إلى تحقيق تكافؤ مطلق بين الوجود البشرى من جهة والكينونة في العالم من جهة أخرى ، اللهم إلا باستبعاد ذلك « الخليط » المسمى بالوصى الإنساني^(١) .

وحل حين أن بعض فلاسفة الوجودية قد استبعدوا من نطاق تأملاتهم كل دور تصوري يمكن أن يقوم به العقل ، نجد أن فلسفة ميرلوبوتقي قد أفسحت مجالاً كبيراً للتصور من حيث هو « تعبير » ، أعنى باعتباره عملية استخراج للمعاني المؤقتة من ذلك « اللا محدد » الذي قال عنه ميرلوبوتقي إنه ظاهرة إيجابية في صميم خبرتنا . ولكن اعتراف ميرلوبوتقي بالعقل ، لم يمنعه من إفساح المجال للتاريخ ، فهو يقول بأن كل شيء تاريخي ، وأنه ليس ثمة شيء أبدي . وحتى لو نظرنا إلى الحقائق العقلية نفسها ، فإننا سنجد أن لها أجلاً ، حتى أن هندسة إقليدس في رأى ميرلوبوتقي لا تزيد عن كونها « موضوعاً حضارياً » ، يصطبغ بذلك الطابع التعسفي الذي يتسم به كل موضوع تاريخي . ونحن حين نتحدث عن « الذات » ، فإننا لا نتحدث عن شيء أكثر من مجرد « مجال » field ، أو على الأصح « إمكانية مواقف » . وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول إن الإدراك الحسي ، والسلوك الذي يطرأ منه المرء في العالم ، إنما هما عمليتان من عمليات الاستكشاف المستمر . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن الوجود الإنساني نفسه لا يخرج عن كونه عملية استكشاف للذات^(٢) .

وليس في وسعنا — بعد هذه المجالة القصيرة — سوى أن نحيل القارئ إلى مؤلفات ميرلوبوتقي نفسه ، واثقين من أنه سيجد فيها إجابة مفصلة على الكثير من التساؤلات التي ربما يكون عرضنا الموجز قد أثارها في نفسه . وإذا كنا قد ضربنا صفحاً عن الكثير من آراء ميرلوبوتقي في التاريخ ، والمجتمع ، والسياسة ، والفن (وما إلى ذلك) ، فذلك لأنها — في معظمها — آراء تحليلية لا تقبل للتلخيص ، ولا بد للقارئ المتخصص من العودة إليها في مظانها الأصلية . . .

(1) Weber & Huysman : " Tableau de la Phil. Contemporaine ", p. 410.

(2) Colin Smith : " Contemporary French Philosophy ", p. 133.

المراجع

(أولاً) مراجع عامة في الفلسفة المعاصرة

1. Barrett (W.) & H. D. Aiken: « Philosophy in the Twentieth Century. », 4 volumes., Random House, New-York, 1962.
2. Bochenski (I. M.) : « La Philosophie Contemporaine en Europe. », Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2e édition, 1967.
3. Bréhier (E.) : « Les Thèmes Actuels de la Philosophie. », Presses Universitaires de France, Paris, 1951.
4. Burnett (W.) — editor : « This Is My Philosophy. », London, G. Allen & Unwin, 1959.
5. Copleston (F. C.) : « Contemporary Philosophy », Studies in Logical Positivism & Existentialism, Burns & Oates, 1956.
6. Cruickshank (J.) — editor — : « The Novelist as Philosopher. », Studies in French Fiction, 1935—1960, Oxford University Press, 1962.
7. Farber (M.) — Editor — : « L'Activité Philosophique en France et Aux États Unis. », 2 volumes, Paris, P.U.F., 1950.
8. Garandy (R.) : « Perspectives de L'Homme Contemporain. », Paris, P. U. F., 1959.
9. Klibansky (R.) — Editor — : « Philosophy in the Mid-century: A Survey. », 4 volumes, Florence, La Nuova Italia, 1958 — 9.
10. Lavelle (L.) : « La Philosophie Française entre Les deux guerres. », Paris, Aubier, 1942.
11. Lewis (H.D.) — Editor — : « Contemporary British Philosophy. », Third Series, London, 1956.
12. Mace (C. A.) — Editor — : « British Philosophy in the Mid-century. », London, 1957.
13. Macgill (F.N.) & McGreal (I.P.) — Editors — : « Masterpieces of World - Philosophy. », Harper, New-York, 1961.

14. O' Connor (D. J.) : « A Critical History of Western Philosophy. », The Free Press of Glencoe, London, 1964.
15. Passmore (J.) : « A Hundred Years of Philosophy. », G. Duckworth & Co., 1957.
16. Ruggiero (G.) : « Modern Philosophy. », English Translation by Hannay & Collingwood, London, Allen & Unwin, First Published, 1921.
17. Sérouty (H.) : « Initiation à la Philosophie Contemporaine. », Paris, Fischbacher, 1956.
18. Smith (C.) : « Contemporary French Philosophy; A Study in Norms and Values. », London, Methuen & Co., 1964.
19. Warnock (G. J.) : « English Philosophy since 1900. », Oxford, 1958.
20. Weber (A.) & Huisman (D.) : « Tableau de la Philosophie Contemporaine. », Paris, Fischbacher, 1957.
21. Wahl (Jean) : « Petite Histoire de L'Existentialisme. », Ed. Club Maintenant, Paris, 1947.
22. Wahl (Jean) : « Tableau de la Philosophie Française. », Fontaine, Paris, 1946.

(ثانيا) المراجع الخاصة

أوردنا في هوامش الكتاب أسماء المراجع الخاصة بالتفصيل^١، وسوف نرود القارئ المتخصص ببيت أوفى من المصادر في نهاية الجزء الثاني من الكتاب، بإذن الله.

فهرس تحليلي

للجزء الأول

صفحة	تصدير
٩ — ٥	مقدمة في التيارات الفلسفية المعاصرة :
	الاتجاه السادي — الاتجاه الروحي — الاتجاه الحيوي — الاتجاه
١٣ — ١٠	القنومولوجي — الاتجاه الأونطولوجي — الاتجاه الوجودي
	الميزات العامة للفلسفة المعاصرة :
	عصرنا عصر التحليل — عصرنا أيضاً عصر التقيد — عودة إلى
	عالم الواقع — وجأة تذكر الإنسان نفسه — مشكلة القيم ومصير
	الإنسان — لا مذهبية في الفكر للماصر — وأخيراً لأبد من
٢١ — ١٤	إعادة بناء العقل
	الطابع الشكلي للفلسفة للماصرة :
	طابع التخصص — تقارب المفكرين واتصالهم — ازدهار الحركة
٢٤ — ٢١	الفلسفية

الباب الأول

الفلسفة البرجماتية

الفصل الأول : ولیم جیمس (١٨٤٢-١٩١٠) :

٦٠ — ٢٦	حياته — الطابع العام لفلسفته — الأصل في نشأة الفلسفة
	البرجماتية — مذهب بييرس — نظرية جيمس في الحقيقة —
	للتنج البرجماني — إرادة الاعتقاد — مشكلة الشر — مشكلة
	الحرية — فلسفة الدين — نقد المذهب البرجماني

الفصل الثانى : جون ديوى (١٨٥٩ — ١٩٥٢) :

حياته وتطوره الروحى — مؤلفاته — الروح العامة لفلسفته —
النزعة الأدائية فى مضمار المنطق ونظرية البحث — نظرية ديوى
فى الحق — تجريبية ديوى : أى نزعة تفاؤلية ؟ نزعة الطبيعية
الأخلاقية — الطابع الاجتماعى لفلسفته الأخلاقية — نظرة أخيرة
إلى فلسفة ديوى ٧٩ — ٦١

الباب الثانى

الفلسفة المثالية الجديدة

الفصل الثالث : ليون برنشفيك (١٨٦٩ — ١٩٤٤) :

بين المثالية النقدية والمثالية العلمية : —
حياة برنشفيك وتطوره الروحى — الروح العامة لفلسفته — رفضه
للميتافيزيقا وإهائه بالملم — قيمة العلم الرياضى فى فلسفته — الفلسفة
وتاريخ العلم — قيمة العلم بين المثالية والوضعية — قيمة التقدم
الأخلاقى فى فلسفته — الوعى الدبنى والحياة الروحية — نظرة إلى
« الحكمة » للتضمنة فى فلسفة برنشفيك — بعض المآخذ التى
توجه إلى هذه الفلسفة ١٠٤ — ٨٢

الفصل الرابع : أندريه لالاند (١٨٦٧ — ١٩٦٣) :

من المثالية العلمية إلى المثالية الأخلاقية : —
حياة لالاند وإنتاجه الفكرى — نظريته العقلية إلى التطور —
نزعة المثالية للفتوحة — مثاليته الأخلاقية وطابعها الإنسانى —
أخلاق لالاند : أى أخلاق فردية ؟ — نظرة عامة إلى فلسفة
لالاند ١٢٠ — ١٠٥

الفصل الخامس : بندتو كروتشه (١٨٦٦ — ١٩٥٢) :

بين الهيكلية المحدثة والمثالية التاريخية : —
تطور كروتشه الروحى وإنتاجه الفكرى — الروح العامة

صفحة

الفلسفة — موقفه من الفلسفة المسيحية — الفلسفة بوصفها « علم الروح » — نظرية للقولات — فلسفة الفن — فلسفة للنطق — فلسفة كروتشه العملية : الاقتصاد والأخلاق — مكانة « التاريخ » في فلسفته — نظرة ختامية إلى فلسفة كروتشه ١٢١ — ١٤٧

الباب الثالث

الفلسفة الواقعية الحديثة

الفصل السادس : صمويل ألكسندر (١٨٥٩ — ١٩٣٨) :
فيلسوف « للكان والزمان والألوهية » :
سيرة ألكسندر وإنتاجه الفكرى — الروح العامة لفلسفته — ماهى « الحقيقة المكانية — الزمانية » ؟ للقولات الرئيسية : — الوحدة والوجود والعلاقة والنظام — التطور الانبثاقى فى الواقع المكانى — الزمانى — نظرية للمعرفة — كلمة سريعة عن مذهب ألكسندر فى « الألوهية » — نظرة ختامية إلى ميتافيزيقا ألكسندر ١٤٩ — ١٦٩

الفصل السابع : ألفرد نورث وايتهيد (١٨٦١ — ١٩٤٧) :
من « الواقعية الحديثة » إلى « فلسفة التضوؤن » . . .
سيرة وايتهيد وإنتاجه الفكرى — الفلسفة والعلم فى مذهب — الروح العامة لفلسفته — مقولات الفلسفة المضوية — الصيرورة والثبات فى هذه الفلسفة — فكرة « الله » عند وايتهيد — الطبيعة السابقة والطبيعة اللاحقة — نظرة ختامية إلى فلسفة وايتهيد . ١٧٠ — ١٨٩

الباب الرابع

الفلسفة التحليلية

الفصل الثامن : جورج إدوار مور (١٨٧٣ — ١٩٥٨) :
فيلسوف « الدوق القطرى » ورائد حركة « التحليل » : — سيرة مور وإنتاجه الفكرى — الروح العامة لفلسفته — دحضه

صفحة

للمذهب اللثالى — مشكلة « وجود الآخرين » — مشكلة
الملاقات : أهى خارجية أم باطنية ؟ — موقف مور من الفلسفة
البرجماتية — نظريته التحليلية إلى « مفهوم الخير » — موقفه
الأخلاقي — نظرة عامة إلى فلسفة مور التحليلية . . . ١٩٢ — ٢١٦

الفصل التاسع : برتراند رسل (١٨٧٢ — ١٩٥٢) :

إمام « التحليل المنطقي » وداعية « الفلسفة العلمية » :
سيرة رسل وإنتاجه الفكرى — الفلسفة والعلم في نظره — طبيعة
« اللغة » في رأيه — نظريته في « الشكل المنطقي » — التحليل المنطقي
ونظرية الأعداد — الدربة المنطقية ونظرية « الأوصاف » —
نظرية « الواحدة الحيدانية » — نظرية رسل في « الصدق » —
نظرية شتامية إلى فلسفة رسل ٢١٧ — ٢٥٢

الفصل العاشر : لودفيج فيتجنشتين (١٨٨٩ — ١٩٥١) :

من « التحليل المنطقي » إلى « فلسفة اللغة العادية » :
سيرة فيتجنشتين وإنتاجه الفكرى — الروح العامة لفلسفته —
العالم في رأيه مكون من « وقائع ذرية » — نظرية القضايا الأولية —
دور « الثواتر » و « للتنبؤات » في القضايا وفي الرمزية المنطقية —
هل يكون « للنطق » مجرد « تحصيل حاصل » ؟ — هل يطلق
فيتجنشتين « الدربة المنطقية » ؟ — نظرية فيتجنشتين الجديدة في
اللغة — طبيعة الفلسفة باعتبارها توضيحاً للمعاني — طبيعة العقل
وصلة اللغة بالحالات النفسية — نظرة عامة إلى فلسفة فيتجنشتين . ٢٥٣ — ٢٨١

الباب الخامس

الفلسفة الوضعية المنطقية

الفصل الحادى عشر : رودلف كارناب (١٨٩١ — ١٩٦٣) :

من « التركيب المنطقي » إلى « علم السبائطيقا » :
سيرة كارناب وإنتاجه الفلسفى — القضايا التحليلية والقضايا التأليية

صفحة

— نظرة كارناب إلى « الليتايفيكا » — موقفه من الأخلاق
والعلوم للميارية — التركيب للنطقي والدراسة الفلسفية العامة للفئة
— المبادئ الموضوعية الزائفة ومشكلة السكيات — الاتجاه العام
لفلسفة « السبانتيقا » عند كارناب — نظرة عامة إلى فلسفته . ٢٨٢ — ٣٠٦

الفصل الثاني عشر : أفرد . ج . آير (١٩١٠ — ٩)

من « التجريبية للنطقية » إلى « الليتايفيكا اللفظية » :
سيرة آير وإنتاجه الفلسفي — رفضه لليتايفيكا التقليدية — معيار
التحقق بين « القوة » و « الضعف » . — قضايا الفلسفة لقوية
وليست واقية — القضايا التحليلية والقضايا التأليفية — أحكام
القيمة والقضايا الأخلاقية — موقف آير من مشكلة الحرية
والضرورة — مشكلة معرفتنا بذوات الآخرين — نظرة عامة
إلى فلسفة آير ٣٠٧ — ٣٣٣

الباب السادس

الفلسفة للفنومولوجية

الفصل الثالث عشر : إدموند هوسرل (١٨٥٩ — ١٩٣٨) :

١ — فلسفة الظواهر بين « النهج » و « المذهب » :
سيرة هوسرل وإنتاجه الفلسفي — الروح العامة لفلسفة الظواهر
— نقد الفنومولوجيا للفرعات الاسمية — هل تكون الفنومولوجيا
مجرد « فلسفة ماهيات » ؟ — نظرة سريعة إلى النهج الفنومولوجي
— التحليل « القصدي » ودوره في « فلسفة المعنى » — فلسفة
الظواهر بوصفها دراسة علمية « لذاتية الخالصة » — التطورات
الأخيرة لفلسفة الظواهر — ٣٢٦ — ٣٦٢

٢ — موقف الماركسية من فلسفة الظواهر :
الناخ الفكرية لفلسفة الظواهر — فلسفة الظواهر وأزمة العلوم
الإنسانية — هوسرل بين التفسير السيكولوجي والتفسير المنطقي
— فلسفة الظواهر باعتبارها لحظة للشعور بالمسؤولية — موقف

مضعة

- هوسرل من « المادية » — الطابع النظري الصرف لفلسفة الظواهر
٣٧٨ — ٣٦٣ . « التاريخ » .
٣٠ — قصة النزاع بين فلسفة الظواهر وعلم النفس :
بداية الصلة بين فلسفة الظواهر وعلم النفس — هل يمكن أن
يقوم علم النفس مقام الفلسفة ؟ — موقف هوسرل من مدرسة
« الجشطت » — رد أصعاب مدرسة « الجشطت » على هوسرل
— هوسرل ينتقد نظرة علم النفس إلى « الشعور » — هل
تكون فلسفة الظواهر مجرد عود إلى « الاستبطان » ؟ — هل
تتلاقى فلسفة الظواهر مع علم النفس ٣٧٩ — ٣٩١

الفصل الرابع عشر : ماكس شار (١٨٧٤ — ١٩٢٨) :

- من « فنومنولوجيا القيم » إلى « الأنثروبولوجيا الفلسفية » :
سيرة شار وإنتاجه الفلسفي — الروح العامة لفلسفة شار — نظريته
في المعرفة — نظريته في القيم — الفرد والجماعة في فلسفة شار —
مشكلة الاتصال بين الدوات — نظريته في الحب — الإنسان والله
في فلسفته — نظرة عامة إلى فلسفة شار في مجموعها ٣٩٢ — ٤١٦

الباب السابع

الفلسفة الأونطولوجية

الفصل الخامس عشر : مارتن هيدجر (١٨٨٩ — ؟)

- بين الفلسفة الأونطولوجية والفلسفة الوجودية :
مقدمة — سيرة هيدجر وإنتاجه الفلسفي — هيدجر في فلسفته —
الوجود في العالم — الوجود مع الآخرين — الحرية وتجربة
القلق — الوجود من أجل اللوت — مشكلة الزمان ونظرية
التعالى — الأنثروبولوجيا الفلسفية وعلم الوجود العام — الزمانية
والتاريخية — نظرة عامة إلى فلسفة هيدجر ٤١٨ — ٤٥١

صفحة

الفصل السادس عشر : كارل إسپرز (١٨٨٣ - ؟)

من « الوجود الفردى » إلى « الوحدة التاريخية » :
سيرة إسپرز وإنتاجه الفكرى — الروح العامة لفلسفته —
الأونطولوجيا وضروب الوجود عنده — نظريته فى « الوجود
الذاتى » — ليست الحرية الوجودية مجرد « موضوع » —
التواصل بين الدوات — الحقيقية للتعالية وقراءة « الشفرات »
— فلسفة التاريخ فى صورتها الوجودية — نظرة نهائية إلى وجودية
إسپرز ٤٥٢ — ٤٨٠ :

الباب الثامن

الفلسفة الوجودية

الفصل السابع عشر : جبريل مارسل (١٨٨٩ - ؟) :

بين « الوجودية المسيحية » و « السقراطية الجديدة » :
حياة مارسل وتطوره الروحى — إنتاج مارسل الفلسفى —
روح فلسفته — أقطاب ثلاثة فى فلسفته — تحليل سريع لكتاب
« سر الوجود » — من عسأ أن أكون ؟ — أنا « جسم »
أولا وقبل كل شئ — فكرة « للشاركة » — تواصل الدوات
وتلاقى « الأنا » مع « الأنت » — سر الموت فى صلته بتراسل
الدوات — وفلسفة مارسل أيضاً فلسفة حرية — طريق الأمل
مفتوح — نظرة سريية إلى وجودية مارسل ٤٨٢ — ٥٠٥ :

الفصل الثامن عشر : جان بول سارتر (١٩٠٥ - ؟) :

١ — سارتر بين « الوجودية » و « الماركسية » :
مقدمة — سارتر بين « الذاتية » و « للوضعية » — نحو وجودية
دنا لكينكية — الإنسان موجود مادى — نظرية سارتر فى
« الطبقة الاجتماعية » — مأخذ سارتر على اللابدية الماركسية —

صفحة

- رفض سارتر لفكرة «ديالكتيك الطبيعة»... موقف «الماركسية»
من «الوجودية» ٥٠٦ — ٥٢١
- ٢ — وجودية سارتر: ألا زالت «فلسفة حرية» ؟ :
• مقدمة — مفهوم الحرية واحد في كتابي سارتر الرئيسيين — ماهو
الجديد في فهم سارتر الأخير للحرية؟ — هل في التقرب من الماركسية
إنكار للحرية ؟ — سارتر بين كانت وهيغل — ضرورة قيام
«أثروبولوجيا فلسفية» — للشروع البشرى بوصله علاقة
للإنسان بالمادة — بين مفهوم «القلق» ومفهوم «الحاجة» —
دور «الإنسان» في «ديالكتيك التاريخ» — بين الحرية
السيكولوجية والحرية السياسية — دور «الآخر» في تفيد حرية
«الأنثى» — وأخيراً مستقبل «فلسفة الحرية» في رأى سارتر . ٥٢٢ — ٥٣٧
- الفصل التاسع عشر : موديس ميرلوبونتي (١٩٠٨ — ١٩٦١) :
• «فنونولوجية الإدراك الحسى» :
• مقدمة — سيرة ميرلوبونتي وإنتاجه الفلسفى — الروح العامة
لفلسفته — نقطة البدء في فنونولوجية الإدراك الحسى — طبيعة
«اللغة» القائمة بين الذات والعالم — دراسة فنونولوجية للجسم
— مشكلة الاتصال بين الدوات — نظرية ميرلوبونتي في الحرية
نظرة أخيرة إلى فلسفة هذا الفكر الفرنسى الكبير ٥٣٨ — ٥٦٤
- الراجع العامة والخاصة ٥٦٥ — ٥٦٦
- القهر من التحليل ٥٦٧ — ٥٧٤

[تم الجزء الأول ويليه الجزء الثانى]

كتب أخرى للمؤلف

- ١ — « فلسفة الفن في الفكر المعاصر » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٦
- ٢ — « مشكلة الحب » ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٤
- ٣ — « تأملات وجودية » ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٣
- ٤ — « مشكلة الفاسقة » ، دار القلم ، القاهرة ، ١٩٦٣
- ٥ — « مشكلة الفن » ، مكتبة مصر ، طبعة جديدة ، ١٩٦٧
- ٦ — « مشكلة الإنسان » ، مكتبة مصر ، طبعة جديدة ، ١٩٦٧
- ٧ — « مشكلة الحرية » ، مكتبة مصر ، طبعة جديدة ، ١٩٦٤
- ٨ — « برجسون » (نوابغ الفكر الغربى) ، دار المعارف ، ١٩٦٧
- ٩ — « مبادئ الفلسفة والأخلاق » ، وزارة التربية والتعليم ، ١٩٦٦
- ١٠ — « الثقافة الاجتماعية » (المنطق) وزارة التربية والتعليم ، ١٩٥٩
- ١١ — « أبو حيان التوحيدى » (أعلام الفكر العربى) ، وزارة الثقافة ، ١٩٦٤
- ١٢ — « ابن حزم الأندلسى » (أعلام الفكر العربى) ، وزارة الثقافة ، ١٩٦٦
- ١٣ — « الأخلاق والمجتمع » (المكتبة الثقافية) ، مارس ، ١٩٦٦
- ١٤ — « كانت أو الفلسفة النقدية » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٣ (مجموعة
عقريات فلسفية) .
- ١٥ — « سيكولوجية الفكاهة والضحك » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٨
- ١٦ — « الجريمة والمجتمع » ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٥٩
- ١٧ — « سيكولوجية المرأة » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧

- ١٨ — « الزواج والاستقرار النفسى » مكتبة مصر ، ١٩٥٧
- ١٩ — « الفلسفة الوجودية » (مجموعة أقرأ) ، دار المعارف ، ١٩٥٧
- ٢٠ — ديوى : « الفن خبرة » ، ترجمة عربية للمؤلف ، دار النهضة العربية ،
القاهرة ، ١٩٦٥
- ٢١ — ستيس : « الزمان والأزل » ، ترجمة عربية للمؤلف ، بيروت ،
مؤسسة فرانكلن ، ١٩٦٧

دار مصدر للطباعة

٣٧ شارع كامل صدق

مكتبة مصير
٢ شارع لاسال صدف - النجاة



عمارة القديس

دار مصر للطباعة